LA

FILOSOFIA DELLA DIVINAZIONE



A la Bibliothèque publique
de Bâle don de l'auteur

LA

FILOSOFIA DELLA DIVINAZIONE

PER

ABRAMO BASEVI



FIRENZE
COI TIPI DI M. CELLINI E C.
alla Galileiana

1882



AVVERTENZA

Il conoscere sta per l'operare, e non viceversa. Il processo storico dell'universo ce l'insegna. Nel regno inorganico tutti i cangiamenti e le operazioni obbediscono a leggi inflessibili. Procedendo innanzi nella serie degli esseri organizzati, incontriamo l'operare degli animali inferiori guidato altresì dall'istinto. Nell'uomo si manifesta poi la conoscenza, ma sempre in ordine all' operare.

L'operare, passando sotto la guida dell'istinto, non si sottrae perciò interamente alle leggi meccaniche della natura, e, ascendendo poi sotto la guida della conoscenza, non si sottrae del tutto dall' influenza dell' istinto.

All' operare rimane, come si vede, una parte che sfugge alla luce della conoscenza; sicchè la sfera dell' operare è più ampia di quella del conoscere, e non può in questa venire contenuta. Nasce da ciò l' insufficenza del conoscere a presentarci completo il mondo entro cui noi operiamo.

La conoscenza non ci può porgere se non che un mondo soggettivo. Non è questo un suo difetto, ma la sua natura.

Il Kant, che ha esplorato esattamente il campo della conoscenza, ha scoperto, ed ha francamente confessato, che la pratica umana non poteva svolgersi compiutamente in quel campo limitato, che ci porge la conoscenza.

La ragione, in forza della sua virtù speculativa, tende a ridurre tutte le cose all'unità, mira, in una parola, al *monismo.*

Mancò peraltro ai filosofi il coraggio di formulare esplicitamente quel vero *monismo* a cui la ragione, in conformità ai dati positivi della conoscenza, logicamente ci conduce, ed in cui ella s'acqueta, benchè non vi s'acquetino ugualmente i nostri sentimenti.

Il vero monismo, che ci suggerisce la ragione (non già l'istinto), è quello che viene significato colle parole *egoismo metafisico*, *idealismo egoistico*, e a cui noi crediamo meglio appropriato il nome di *monismo soggettivo*, che accettiamo.

È mancato il coraggio ai filosofi di proclamare questo vero monismo, dettato dalla ragione, perchè hanno temuto che, ciò facendo, avrebbero dovuto anche considerar questo monismo quale norma

esclusiva, nonostante la sua evidente incompatibilità colla pratica della vita.

Ma la ragione, per entrare in esercizio, non ha altri dati che quelli che le vengono somministrati dalla conoscenza. Della quale tutti gli elementi sono soggettivi.

Il monismo soggettivo, che la ragione costruisce, è veramente spaventevole, perchè esso distrugge ogni nostro affetto, avido di un oggetto reale, il quale svanisce al di fuori del monismo soggettivo.

Dobbiamo rinunziare a questo monismo? Ma come faremo, se il monismo è richiesto imperiosamente dalla ragione?

Ecco il bel trovato di alcuni filosofi. Essi han detto a sè stessi: la ragione ricerca il monismo, e ci offre il monismo soggettivo; ma noi le daremo in cambio il monismo assoluto. In questo monismo superiore noi racchiuderemo il mondo fenomenico della ragione in-

sieme al mondo reale esterno, e così il giuoco sarà fatto.

Ma la ragione contiene il monismo soggettivo come una sua creazione logica, e necessaria, onde di questo monismo non la si può spogliare se non che arbitrariamente. Vano è il tentativo di subordinare la ragione umana individuale ad un monismo superiore assoluto, che non è nè può essere, per conseguenza, una sua legittima creazione.

Questi filosofi, monisti assoluti, non hanno veduto, o non hanno voluto vedere, che non è *a priori*, ma nella vita pratica, e nell'esperienza soltanto, che deve cercarsi il correttivo del monismo soggettivo, perchè tale correttivo c'interessa solamente nella vita pratica.

Il valore di questo correttivo, indotto dall' esperienza, non può essere maggiore di quello che possa dare l'esperienza medesima.

Se questo correttivo non ha nè può ricevere valore apodittico dalla ragion pura, d'onde non emerge direttamente, deve peraltro potersi conciliare con essa.

Questa conciliazione non può avvenire che a condizione di lasciare intatto il monismo soggettivo, senza rendere perciò ripugnante la ragione alla realtà dell'universo esterno, richiesta in modo irresistibile dalla nostra credenza istintiva. Bisogna escludere la semplice e irrazionale coincidenza, fra il monismo soggettivo ed il mondo reale esterno, per soddisfare la ragione, e mantenere non pertanto la loro separazione, ed indipendenza reciproca, voluta dalla nostra credenza.

Leibnizio immaginò un'armonia prestabilita fra le monadi, che potrebbero ragguagliarsi a tanti monismi soggettivi.

Questa ipotesi esclude un commercio effettivo fra gli esseri della

natura, e non può liberarsi dal fatalismo. Non insisterò su questo difetto dell' ipotesi; ma osserverò soltanto che il fatto maraviglioso della memoria sfugge interamente all' armonia prestabilita. E quale più stupenda armonia che quella fra uno stato presente, e gli stati passati che furono, ma che più non esistono?

Respinta la pura coincidenza, e l'armonia prestabilita, non rimane, come vedremo, che la divinazione.

La divinazione non distrugge il monismo soggettivo, anzi essa è, dentro questo monismo, la legittimazione, di fronte alla ragione, della nostra credenza alla realtà del mondo esterno, al suo passato, al suo avvenire.

Come potremo legittimare una simile ipotesi? Ci conviene, a questo effetto, di penetrare nel campo della scienza.

Il principio della divinazione è collegato col principio di finalità, che non

si può disconoscere nella natura; ed è il resultato, diciamolo subito, di una induzione.

Un tale resultato può venire respinto dal filosofo: questi è nel suo pieno diritto. Ma noi abbiamo anche il diritto di non concedergli la pretensione vana d' innalzarsi sopra la sua propria ragione immaginando prove fantastiche ed immediate; e se egli ci annunziasse invece che, nella vita pratica, si abbandona ciecamente, ed interamente al suo istinto naturale, lo avvertiremo che, in una questione così vitale del mondo morale, non è lecito, senza viltà, di deporre la veste del filosofo.



PARTE PRIMA

L'ILLUSIONE COSMICA.

Capitolo I.

L'illusione normale.

Le cose o sono per sè, o per altro. Quando sono per sè hanno in sè stesse il compimento di ogni loro perfezione: quando sono per altro, manca in loro medesime questo compimento.

La rappresentazione è una cosa per altro. Essa è quello che è; ma, in un certo senso, può dirsi ancora quello che non è. Per sua natura, essa non è identica al rappresentato, perchè in tal caso si convertirebbe con il medesimo.

Vari gradi può avere la rappresentazione. Questi gradi abbracciano tutta la distanza che intercede dall'uguaglianza,

il grado più vicino all'identità, passando per la somiglianza, l'analogia, il simbolo, fino al segno, che si allontana maggiormente dall'identità.

Ne consegue, che la rappresentazione non è necessariamente identica, e può moltiplicarsi all'infinito. È perciò, che tutti gli uomini posseggono una rappresentazione del cosmo, mentre il cosmo è uno solo per tutti.

La rappresentazione racchiude di necessità l'illusione; ma è questa una illusione, che possiamo giudicare normale.

È invalsa in molti l'opinione, che l'illusione debba essere di sua natura un inganno, o l'effetto di una infermità. È ciò inesatto. Vi sono delle illusioni, che rispondono ad un fine normale, ed anzichè contrarie sono un compenso al vero.

La natura adopra l'illusione quando le manchi altro mezzo per raggiungere il suo fine.

La percezione del passato, per esempio, è una illusione naturale come la percezione esterna. Il passato è esterno al presente, come il mondo reale è esterno all'*io*.

Ammessa la realtà del passato, io domando come sarebbe stato possibile, senza una illusione, farci apprendere ciò che più non esiste? E domando, parimente, in che modo, senza una illusione, farci concepire un mondo esterno indipendente, e numericamente distinto da noi?

L'illusione della conoscenza è una necessità, poichè tutto, nella conoscenza, appartiene al soggetto che conosce, e non può conoscere che nel presente. Nondimeno, il mondo reale deve essere fuori realmente della conoscenza, e dell'atto presente della conoscenza medesima.

Noi non avremmo forse giammai pensato all'illusione normale, originaria,

senza il fatto accidentale delle allucinazioni, e dei sogni.

Queste illusioni avventizie sono rettificabili mediante l'ordine logico e la coerenza che presenta l'illusione originaria. Senza quest'ordine, le due specie di illusioni sarebbero identiche; ma l'ordine, peraltro, non cangia la loro natura di illusione.

Il Taine, per distinguere l'illusione normale originaria dalle allucinazioni, chiamò bizzarramente la percezione esterna un' allucinazione vera. È innegabile una certa affinità fra l'illusione normale e l'allucinazione, come fra la salute e la malattia; ma non per questo siamo autorizzati a definire la salute una malattia vera. Nè vale il fatto che, così nella salute come nella malattia, vi siano continue perdite da riparare.

Nella illusione originaria è impossibile di concepire perfino il disinganno. Questa illusione rappresenta per noi la

realtà medesima, e in modo tale, che, anche scoperta l'illusione, non sentiamo il bisogno di altra forma di realtà per il nostro operare.

Che la illusione originaria non solo escluda l'inganno, ma che possa essere un avvicinamento alla realtà, abbiamo un esempio mirabile nel commercio degli uomini fra di loro.

È una illusione volgare quella di credere, che gli altrui pensieri passino effettivamente nella mente nostra; in realtà sono i nostri medesimi pensieri quelli che vengono provocati mediante le parole che ascoltiamo. E non per tanto, i pensieri così provocati in noi, corrispondono o possono corrispondere esattamente agli stessi pensieri in altri. Il famoso metodo socratico non consisteva in altro che nel trattare l'illusione come realtà, facendo l'uomo maestro di sè medesimo.



Capitolo II.

Il monismo soggettivo.

Domandiamo al volgo se, supposta la scomparsa di sopra la terra di tutti gli esseri dotati della vista, il sole continuerebbe a risplendere, e se i più vaghi colori abbellirebbero sempre tante specie di fiori; esso risponderebbe unanime di sì. I filosofi, per contrario, risponderebbero negativamente. Ma se la domanda, invece, si restringesse alle qualità dell'estensione, della figura, del movimento, la maggior parte dei filosofi affermerebbe la loro esistenza indipendente.

Vi furono peraltro dei filosofi, i quali, non solo i colori, gli odori, i sapori, i suoni, ma la estensione, la figura, il movimento hanno considerato rappresentazioni nello spirito, di cui s'ignora il rappresentato, fino a pensare la possibilità della sua non esistenza.

Cartesio volle rintracciare, in mezzo a tante varie credenze e conoscenze che abbiamo, la cosa veramente indubitabile. Egli, nel provarsi a dubitare di tutte le cose, si è accorto che una sola resiste al dubbio, ed è quella che espresse coll' entimema *io penso dunque sono.* E tutte le altre cose, per esempio i corpi esterni? Cartesio conobbe che esse non possono resistere efficacemente al dubbio, e che tutto ciò che ci apparisce nel mondo potrebbe essere una illusione. Come pervenire allora alla certezza del mondo esterno? Chi ci garantisce la sua reale esistenza? Dove può trovarsi questo garante?

Fuori di me non so dove cercarlo: dunque in me. Cartesio ha creduto trovarlo nel nostro concetto della perfezione, e per conseguenza di Dio, della cui esistenza il nostro spirito non può dubitare minimamente. Dio non può ingannarci, ecco tutta la prova dell'esistenza del mondo esterno. Nonostante la stima immensa che tutti han professato per la gran mente di Cartesio, questa prova non ha potuto trionfare nel seno della filosofia.

Cartesio aveva lasciato nell'universo un dualismo inconciliabile fra il pensiero e l'estensione. Spinoza ne fece due attributi della sostanza unica. Leibnizio tolse invece questo dualismo nell'universo tra il pensiero e l'estensione, immaginando le sue monadi, atomi di forza, dotati di percezioni, che rampollano spontaneamente dal proprio fondo della monade stessa, ed in conformità colle cose esterne. Ognuna di queste monadi rappresenta

l'universo a suo modo, e da un diverso punto di prospettiva.

Tutte le monadi si rassomigliano in quanto sono dotate di percezioni, e di tendenze; ma fra di loro esiste una gradazione circa alla rappresentazione più o meno perfetta dell'universo.

Le monadi inferiori compongono i corpi, le superiori sono le anime degli esseri organizzati.

Ma poichè le monadi si suppongono senza comunicazione fra di loro, ne consegue che l'anima non comunica realmente nemmeno colle monadi che compongono il suo corpo. Leibnizio pone fra le monadi un'armonia prestabilita, in cambio della comunicazione diretta.

In ultima analisi, le monadi si possono risguardare come tanti monismi soggettivi. Immaginiamo distrutto tutto l'universo, meno che una sola monade, per esempio, l'anima di un tale uomo:

or bene, quest'anima, sola al mondo, continuerebbe a percepire e ad agire come se il mondo si trovasse tuttora esistente. A lei parrebbe di avere un corpo, di coprirlo colle solite sue vesti, di abitare la propria casa, di conversare con amici e parenti, di esercitare la sua abituale professione, e tuttociò nonostante che ella si trovasse sola nell'universo.

Leibnizio non nega il mondo esterno; ma asserisce che le nostre idee si svolgono indipendentemente dal medesimo, col quale non esiste comunicazione di sorta, ma soltanto un'armonia prestabilita.

Il Berkeley toglie via quest'armonia: or che avviene? Le percezioni, e le idee rimangono sole, null'altro esiste fuori delle medesime nell'universo. La materia esterna non è, in sostanza, che la nostra percezione medesima: *esse est percipi.* Logicamente, si dovrebbe così

pervenire al monismo soggettivo il più rigoroso. Ma il Berkeley non si lasciò trascinare completamente dalla logica. Egli era vescovo, vescovo di Cloyne, e non poteva negare Dio. Anzi egli si persuase di avere architettato un sistema tale da distruggere interamente il materialismo, e l'ateismo.

Egli ammise non solo l' esistenza di Dio, ma anche quella degli altri uomini.

Le sensazioni sono le cose stesse, non v'ha altro fuori di loro; ma quando non si trovano nel nostro spirito sono in quello degli altri uomini, ed allorquando non si trovano nello spirito di nessun uomo esse sono in Dio. Il quale è la sorgente donde provengono le sensazioni, ossia le cose reali dell'universo.

Per il Berkeley non vi sono cose esterne, nè idee rappresentative: ciò che chiamiamo cosa esterna è la nostra percezione stessa. Si comprende subito

che questa teoria non ha bisogno di ricorrere nè all'ipotesi della veracità divina come fece Cartesio, nè all'armonia prestabilita come fece Leibnizio.

Le cose esterne, sono per noi esterne solo perchè indipendenti dallo spirito, il quale non può creare le proprie percezioni.

Per il Berkeley non esistono nel mondo che gli spiriti umani e Dio. Con questa convinzione dette pace al suo cuore, e la sua vita fu dominata dal solo pensiero di carità verso il prossimo, e di venerazione verso Dio.

Non fu così tranquillo il filosofo Davide Hume, che volle inoltrarsi maggiormente in quella via che gli venne aperta dal Berkeley. Egli si trovò condotto a distruggere non solamente la sostanza materiale, ma la spirituale altresì, ed a dubitare della memoria.

« Io sono spaventato (egli scrive) (1) e confuso di questo deserto, e di questa solitudine in cui mi trovo posto dalla mia filosofia, ed io mi rappresento a me medesimo come una specie di mostro sconosciuto, strano, il quale, inabile a stare in società con gli uomini, è stato cacciato dal loro consorzio, e resta desolato, nel più completo abbandono ». Egli si domanda poi, come debba guidarsi; e non trova di meglio che lasciarsi condurre dall'abitudine.

Ciò che ha più specialmente reso celebre il nome dell' Hume, fu la sua critica intorno al principio di causalità. La proposizione *tuttociò che comincia ha una causa*, è considerata dall' Hume nulla più che una induzione dell'esperienza. Gli avvenimenti nella natura non sono connessi, ma congiunti, e noi non possiamo percepire nessun

---

(1) *Trattato della natura umana.* Conclusione.

legame necessario fra la causa e l'effetto.

Le ardite speculazioni dell' Hume ebbero il merito di svegliare il Kant dal suo sonno dommatico. Ma il Kant, nell'intraprendere la sua *Critica della ragion pura*, non intese già di concorrere coll'Hume nell'opera distruggitrice di ogni principio. Egli, se lasciò tutta la sua parte all'idealismo soggettivo, lo fece affine di salvare la cosa la più cara all'uomo, il principio morale.

Nella mente del Kant, non è la *Critica della ragion pura* che tiene il primato, ma la *Critica della ragion pratica.*

La conoscenza è al tutto soggettiva. Le sensazioni, perchè vengono considerate la materia dell' esperienza, non sono per questo meno soggettive.

La differenza tra l' idealismo del Kant, e quello del Berkeley, risiede soltanto in questo, che il Kant nega le cose

reali esterne rispetto soltanto alla nostra conoscenza, laddove il Berkeley le nega assolutamente. Ma i *noumeni* immaginati dal Kant, non trovando nessun appoggio nella conoscenza, menano una esistenza molto problematica, tanto che parecchi filosofi li hanno potuti negare addirittura, fra i quali il Renouvier.

Tutti gli sforzi dei filosofi per trasportare la conoscenza fuori del suo terreno soggettivo riuscirono vani.

In Inghilterra le speculazioni del Berkeley e dell'Hume non andarono perdute. Fra i più insigni filosofi che se ne giovarono, Stuart Mill vuol essere rammentato dei primi.

In un articolo sul Berkeley (1), Stuart Mill così si esprime: « La parte della sua teoria, su cui il Berkeley fondava ciò che egli stimava l'argomento più

(1) *Revue Philosophique,* etc. Paris, Année 1876, I, p. 239, e seg.

decisivo in favore dell'esistenza di Dio, è invece la parte più debole. Mostrando che le nostre sensazioni, come i nostri pensieri, non sono che i fenomeni del nostro proprio spirito, egli riconosceva, col resto del mondo, nelle sensazioni l'esistenza di un elemento permanente, che non esiste nelle idee; ma egli affermava imperfettamente la natura di questo elemento. Egli suppone che l'oggetto reale di una percezione sensibile, sebbene non sia, come egli confessa, che un gruppo di sensazioni, e che la sua esistenza sia sospesa, per ciò che ci concerne, quando noi cessiamo di percepirla, ricomparisca esattamente lo stesso, quando lo percepiamo ancora una volta. E poichè è lo stesso, bisogna che abbia continuato ad esistere in un altro spirito. Il Berkeley non vede chiaramente che........ ciò che ha continuato ad esistere non è che una potenza di avere delle sensazioni, o, in altri termini,

una legge costante della natura secondo la quale delle sensazioni simili potrebbero, e dovrebbero ritornare, dopo un lasso di tempo, in condizioni simili ».

Per Stuart Mill, la materia è una possibilità permanente di sensazioni. Questa teoria è più coerente al monismo soggettivo, e non porta la necessità dell'esistenza reale di altri spiriti.

Che cos'è lo spirito per S. Mill? È una serie di sentimenti presenti, e di possibilità di sentimenti presenti; ma oltre di ciò vi sono delle ricordanze, e delle previsioni. In queste ricordanze, ed in queste previsioni, che si riferiscono al passato ed al futuro, giace un grande intoppo, che fu avvertito da S. Mill. « Ciò che vi ha realmente d'incomprensibile, è forse che una cosa, la quale ha cessato d'esistere, o che non ha ancora cominciato ad esistere, possa nondimeno essere, in qualche modo, presente: e che una serie di sentimenti, la di cui mag-

gior parte sia passata, o debba avvenire possa trovarsi riunita, per così dire, in una sensazione presente accompagnata da una credenza alla sua realtà » (1).

È questo intoppo quello che ci fa inchinare alla dottrina della divinazione, piuttosto che a qualunque altra ipotesi realistica.

Le ipotesi realistiche, immaginate fin qui, non si estendono a tutto il realismo, perchè esse trascurano gl'importanti fatti della memoria e della previsione. La dottrina della divinazione invece abbraccia completamente il realismo, ed esprime chiaramente la natura che, di necessità, deve competere ai fatti della memoria e della previsione per essere obbiettivamente reali.

Anche nel seno dell'empirismo il più sconfinato furono fatti dei tentativi

---

(1) *La philosophie de Hamilton*, trad. E. Cazelles, p. 235.

per afferrare qualche cosa di reale fuori di noi. Il Taine si domanda se, scomparendo tutti gli esseri che sentono, scomparirebbe il mondo esterno. Egli crede di no, concedendo ai corpi una certa realtà, la quale consiste in « una serie di stati successivi, compresi fra un momento iniziale, ed un momento finale, e definita dal loro ordine reciproco che domandiamo movimento puro ». Osserva giustamente il Ribot, che questo *minimum* di realtà, conceduto dal Taine ai corpi, si risolve per noi, a stati di coscienza (1).

Herbert Spencer, confidando nel suo grande ingegno, s'industriò, con mille sottigliezze, di raggiungere l' esterna realtà, senza discostarsi dai termini dell'empirismo.

Lo Spencer osserva, il che è un fatto, che l'uomo incomincia dal credere

---

(1) *Revue philosophique*, année 1877, IV, p. 35.

all'esistenza dei corpi esterni, e non dal dubitarne, la qual cosa dimostra in noi un istinto, che abbiamo a comune con altri animali. La questione, per altro non risiede nell'affermare l'esistenza di questo istinto, bensì nel legittimarlo colla ragione.

Ma lo Spencer pone un dilemma agli antirealisti. « O l'esistenza obbiettiva non può esser conosciuta che negli stati di coscienza, con il che si concede tutto; oppure la prova e la confutazione dell'esistenza obbiettiva non può esser data che negli stati di coscienza » (1). Ma se gli stati di coscienza sono abili alla confutazione, debbono parimente essere abili alla prova, aggiunge lo Spencer. Questo dilemma è un tranello. La coscienza dichiarando che ciò che è dentro di sè, non può essere fuori di sè,

---

(1) *Principes de psychologie*, trad. Ribot et Espinas, Vol. II, pag. 463.

non si trova in nessun modo obbligata di oltrepassare i suoi limiti.

In sostanza lo Spencer confonde la credenza irresistibile alla realtà esterna, con uno stato di coscienza il quale debba rispondere ad uno stato fuori della coscienza. « Per quanto misterioso sembri, egli dice, di aver coscienza di qualche cosa che è nondimeno fuori della coscienza, avviene che uno afferma la realtà di questo qualche cosa, in virtù d'una legge ultima, e che ci troviamo obbligati a pensarlo » (1).

Ma che cos' è questo stato di coscienza, fuori della coscienza? Udiamo ancora lo Spencer. « Così l'evoluzione normale del pensiero fa nascere in un modo inevitabile la coscienza (tanto difficile ad esprimersi che a distruggersi) di un'esistenza fuori dei limiti della coscienza che è perpetuamente simbolizzata

---

(1) *Ivi*, p. 471.

da qualche cosa racchiusa in questo limite » (1).

Ecco trovato ciò che nella coscienza è fuori della coscienza; un simbolo! Ma in che modo la coscienza distingue il simbolo senza interpretarlo? E se lo interpreta non oltrepassa i suoi limiti?

Nelle sensazioni, nelle intuizioni, in qualsiasi operazione intellettuale non può mischiarsi nulla di estraneo al soggetto. Qualunque elemento estraneo al soggetto, ove non si convertisse coll'essenza del conoscere, rimarrebbe inconoscibile; ed ove si convertisse, cangerebbe la sua natura, e quindi non sarebbe più estraneo al soggetto.

Ad ogni modo, le sensazioni, le percezioni ecc. vogliono essere rammemorate affinchè si renda possibile l'esercizio della conoscenza; ma la memoria non può porgere alla conoscenza, se non che

(1) *Ivi*, p. 508

elementi essenzialmente soggettivi. È questa una considerazione di molta importanza.

Ciò che non è ricordabile non può divenire oggetto della conoscenza. Sicchè la questione intorno al soggettivismo della conoscenza, si riduce a dimostrare l'impossibilità di conservare nella memoria nulla che sia indipendente dallo spirito. Se, nelle nostre percezioni, il reale esterno dovesse in qualsiasi modo venire necessariamente afferrato dallo spirito, tornerebbero impossibili i sogni, le allucinazioni, le monomanie.

Quando noi affermiamo, che i fenomeni sono in sè cosa nostra, non intendiamo che siano perciò dipendenti dalla nostra volontà. Il monismo soggettivo non richiede punto che i fenomeni, ed il loro ordine debbano essere una nostra volontaria creazione.

Si dirà che, se non sono una nostra creazione, avranno una causa, ed una

causa trascendente. Ma abbiamo noi il diritto di adoprare il principio di causalità in modo trascendente? A quanto sembra, il Kant ci disdirebbe questo diritto; ma io non voglio discutere su di ciò. Farò notare soltanto, che ammessa pure una causa trascendente, questa non ci rivela necessariamente il mondo esterno reale. Questa causa trascendente potrebbe essere invece Dio, come ha pensato il Berkeley, e potrebbe essere qualunque altra cosa che noi non sappiamo adesso immaginare. Sicchè la causalità trascendente non ci apre minimamente la via della realtà esterna obbiettiva, quale viene desiderata istintivamente.

Del rimanente, il principio di causalità, scrutato bene, non è in sè un principio d'ordine, ma di necessità, e di necessità soggettiva. Ma la natura della mente e del cuore dell'uomo è tale, che, se piega dinanzi alla necessità, vuole la necessità nell'ordine.

Il principio del quale, a mio avviso, senza contrariare nè la ragione nè l'esperienza, sia lecito di fare un uso trascendente, non però in modo assoluto, ma per via d'induzione, è il principio di finalità, d'onde è tratto il mio principio universale della divinazione.



Capitolo III.

L'*Io purò*.

Nè il sentire, nè il pensare, nè la qualità del sentire, nè quella del pensare costituiscono l'*Io puro*; chè se lo costituissero, ne avverrebbe in tutti i miei simili una ripetizione del mio *Io* individuale, vale a dire, che io dovrei sentire e pensare in tutti loro sebbene non a modo mio.

Noi possiamo immaginare, perchè è ciò possibile, un altro individuo simile del tutto a noi, e che abbia perfettamente un uguale temperamento, le stesse facoltà intellettuali, la medesima suppellettile di cognizioni, e di più,

se vogliasi, un corpo similissimo. Ora io affermo, che nè noi sentiremmo in lui, nè egli sentirebbe in noi, perchè, nonostante queste uguaglianze, l' *Io puro* non è identico.

Che intendiamo noi per questo *Io puro?* Altrove ho considerato la dualità che presenta la persona umana (1). La quale, spiritualmente, può dirsi bilaterale. Da un lato v' ha la coscienza e la volontà, dall' altro tutto l' organismo spirituale, che risguarda il senso l' intelletto e la ragione.

L'*Io puro* è il lato della persona umana che corrisponde alla coscienza e alla volontà. Questo lato rappresenta propriamente il *chi* (che sente qualsiasi cosa, che vuole qualsiasi cosa ec.); il lato opposto rappresenta invece il *come* (tale odore, tal colore, tal pensiero ec.).

---

(1) *La divinazione e la scienza,* Cap. V.

Il contenuto della coscienza è indipendente dalla volontà, non solo rispetto al suo apparirvi, ma ancora circa la sua qualità.

Il contenuto della coscienza è preparato ed ordinato dall' organismo spirituale, il quale è indipendente dalla coscienza, come dalla volontà, ma non cessa per questo di formar parte integrante della persona. A questo organismo spirituale noi siamo debitori della forma che assume l'illusione cosmica.

L'*Io puro*, il *chi*, è inaccessibile ad ognuno, eccetto che a sè stesso: non può osservarsi dall' esterno, e dall' interno è sè medesimo:

Ma in che modo l'*Io puro* può divenire accessibile a sè stesso, se esso non può essere un contenuto della coscienza, inquantochè è la coscienza medesima? A noi basta per adesso annunziare il fatto, il più reale di tutti, quale è la propria individualità nostra, per cui si

distingue Pietro da Paolo ec. nonostante qualsiasi somiglianza.

Peraltro nella coscienza cade l'affermazione *Io penso*. Ma questo *Io penso* della coscienza non è l' *Io puro*, non è veramente l'*Io* individuale; esso è quell'*Io* che appartiene ugualmente a Pietro, a Paolo, a tutti gli uomini. Ed invero, tutti gli uomini pensano, e quando pronunciano l'*Io penso*, non curano menomamente il *chi*.

L'*Io*, che si presenta alla coscienza, anzichè soggetto, è più veramente oggetto. Anzi, a parlare rigorosamente, nella coscienza non può cadere propriamente che l'oggetto. Non oggetto esterno, ma oggetto della coscienza, il suo contenuto. Il soggetto e l' oggetto della coscienza, due contenuti, non si distinguono che per la relazione che corre fra di loro.

L' *Io*, oggetto della coscienza, è ricordabile a differenza dell'*Io puro*, il

quale non è ricordabile, appunto perchè è l'*Io puro* stesso che ricorda.

Ma, sento dirmi, v' ha la riflessione; ed io rispondo che nella riflessione è precisamente l'*Io puro* quello che riflette, e l'*Io* che vien riflesso non è punto identico all'*Io puro*. Gli oggetti riflessi nella coscienza sono atti memorativi. Questo fatto mirabile della riflessione, non s'intende chiaramente che nella nostra dottrina della dualità nella persona umana. L'*io* della coscienza è un *Io* fenomenico rappresentato da una sintesi, che abbraccia esternamente la relazione fra i diversi atti di coscienza.

Del resto, per la validità del commercio fra gli uomini, è questo *Io* fenomenico quello che solamente interessa. Il quale *Io* fenomenico è accessibile, o diciamo meglio, è provocabile in altri individui, per cui diviene intelligibile; è quell' *Io* che si ama, che si odia, che si stima, che si sprezza;

è quell'*Io* che solo può entrare nel quadro del monismo soggettivo in cui ci troviamo racchiusi. Infatti i nostri simili vi figurano fenomeni soggettivi come tutti gli altri esseri della natura. Noi potremmo quindi crederci in commercio con essi, anche ove non esistessero. La loro realtà obbiettiva non possiamo affermare che per divinazione.

Ma che cos'è in sè questo *Io puro?* È un *noumeno,* un *substratum?* Io non lo so. Esso è ciò in cui solamente ci si rivela immediata la realtà. Sono reali immediatamente tutti gli stati di coscienza. La realtà mediata è la realtà esterna alla coscienza, e non la si può raggiungere che per divinazione.

Noi possediamo cinque organi de' sensi, e ne potremmo possedere cento, mille, senza cessare di essere il *chi* cosciente e volente, e così potremmo, del pari, venire dotati di differente or-

ganismo spirituale senza alcun cangiamento del *chi* individuale.

Se io fossi stato involato dai pirati all'età di due anni, e fossi cresciuto nel centro dell'Affrica, tutte le mie conoscenze, tutti i miei affetti, sarebbero stati differenti molto da quello che sono; ma non avrebbe dovuto necessariamente variare per questo il *chi*, il quale poteva rimanere identico al presente mio.

Questo *Io puro* intimo, confuso generalmente con gli stati di coscienza, sfugge non solo a chi ci attornia, ma può fare illusione perfino alla persona medesima. Alcuni infermi si credono altre persone appunto perchè scambiano il *come* con il *chi*. Vedono, pensano, vogliono altre cose, e si credono per questo altri.

Supponiamo che l'*Io puro*, l'*Io* intimo di Pietro svanisca, e vi subentri quello di Paolo. Or bene, questo *io puro* di Paolo troverebbe immutato l' altro

lato della persona di Pietro, ossia tutto l'organismo spirituale, immutata la memoria con tutto il suo corredo, immutato il temperamento e, si persuaderebbe di essere stato sempre Pietro; imperciocchè non potrebbe ricordare che soltanto l'*Io* fenomenico, non l'*Io puro*. Chi lo circonda sarebbe dello stesso avviso; ma il *chi* di Pietro, non sentirebbe effettivamente più nulla; e se, all'istante del cangiamento, si fosse trovato in mezzo ai più atroci spasimi, questi sarebbero finiti per lui, e continuerebbero per Paolo.

Filosofi e non filosofi confondono i due lati della persona umana, cioè il lato della coscienza e volontà, coll'altro dell'organismo spirituale.

Pascal si domanda: dov'è quest'*Io?* Egli ricerca di quell'*Io* che si ama in altri, ed osserva che non è nel corpo perchè una malattia può deformarlo senza spengere la persona; non è nell'anima perchè

parimente si possono perdere le facoltà intellettuali senza perire. Dunque, egli conclude, non si ama giammai nessuno, ma soltanto delle qualità. « Che non si scherniscano più coloro, egli aggiunge con malizia ironica, che si fanno onorare per delle cariche, e degli uffici, poichè non si ama nessuno che per delle qualità avventizie » (1).

L'*Io puro* non essendo ricordabile, la sua identità non può venire attestata dalla memoria.

La memoria attesta l'identità personale solamente come una successione di stati di coscienza, e quale può attestarsi dall'esterno.

Noi affermiamo per altro l'identità personale, nello stesso modo che la realtà del passato e la realtà esterna, cioè in forza del principio della divinazione.

---

(1) *Pensées*. Paris, 1852, p. 70.

Quale importanza ha questo *Io puro* intimo, individuale? Si deduce da ciò che abbiamo detto, che non ha importanza che per sè solo. Vedemmo che la società, la quale si raccoglie intorno ad un individuo, non si accorgerebbe di qualsiasi mutamento, nella supposizione che l'*Io puro* di quell'individuo venisse surrogato da un altro. Ciò che importa veramente alla Società è il contenuto di questo *Io puro* inaccessibile, i suoi pensieri, il suo carattere morale, ciò che appartiene veramente all'uomo sociale, non all'individuale. Sotto questo aspetto, l'individuo, per le sue attinenze sociali, è, almeno in potenza, immortale come la umanità su questa terra; perchè i suoi pensieri, le sue virtù si possono sempre trasmettere ed incarnare nelle future generazioni.

Discende da ciò la vera solidarietà fra gli uomini, e, direi quasi, la loro unità nello spazio e nel tempo.



PARTE SECONDA

IL CORRETTIVO NATURALE

Capitolo I.

Natura del Correttivo.

La mente umana trovasi involta in un mondo di fenomeni da essa medesima tessuto con tutti elementi soggettivi. Se essa avvertisse immediatamente questo stato di cose in sè, qualsiasi azione effettiva si troverebbe in contradizione colla nostra conoscenza.

Ma la natura ci ha impedito questo avvertimento ; e non potendo surrogare la realtà all'illusione, che la rappresenta, inserì nell'animo un istinto irresistibile, il quale ci costringe a scambiare l' illusione stessa con una realtà esterna indipendente. L' operare ed il

conoscere vengono in questo modo armonizzati; e noi possiamo avere coscienza di operare effettivamente in questo mondo fenomenico.

Il correttivo naturale non consiste, come si vede, nel fare scomparire l'illusione; ma nell'associarla e combinarla colla realtà che ci rimane ignota.

Questo correttivo adoperato dalla natura, non doveva servire soltanto per l'uomo, ma ancora per gli animali, che si trovano nel medesimo caso. Tanto dee bastare a persuaderci, che nessuna operazione intellettiva possa entrare nella formazione di quel correttivo. Il quale, appunto perchè non contiene veruna operazione intellettiva, non può dalla ragione riconoscersi come legittimo in sè.

Il carattere imperioso della credenza alla realtà esterna, non ne giustifica il diritto.

Alcuni filosofi danno a questa credenza il nome di fede naturale, e con

questo nome si lusingano di potere concederle il diritto di cittadinanza nella filosofia.

Ma la ragione non può acquetarsi dinanzi a questa fede, se non che riconoscendone l'autorità.

Se il cedere semplicemente alla credenza istintiva, perchè imperiosa, fosse atto di filosofo, tutti gli animali sarebbero filosofi.

Il correttivo al monismo soggettivo non può essere naturalmente un oggetto di ricerca per quei filosofi, i quali, come il Reid, affermano che noi percipiamo immediatamente gli oggetti reali esterni. E neanche può costituire oggetto di ricerca per quei filosofi che, più o meno, si avvicinano all'ipotesi della identità assoluta. Anzi, per gl'identisti, l'illusione dovrebbe giacere tutta nel correttivo, il quale ci suggerisce una separazione essenziale tra l'*Io* e la natura, laddove esiste invece, secondo loro, una identità.

Ma il filosofo, il quale non voglia rassegnarsi, e non potrebbe, al monismo soggettivo, deve studiarsi di rintracciare l'autorità, che ha da competere al correttivo istintivo della natura, per acquetare la nostra ragione. La nostra credenza non riceve autorità da sè medesima; e nulla esclude che ella possa ingannarci.

Prima peraltro d'investigare onde proceda l'autorità della credenza, giova determinare che cosa intendiamo noi per questa realtà esterna dettataci dalla credenza.

Il realismo volgare intende per realtà esterna tutto quello che vediamo e tocchiamo, e precisamente come lo vediamo e lo tocchiamo. Nessun filosofo è giunto fino a questo grado d'ingenuità.

Alcuni filosofi suppongono un *substratum* ai corpi, il quale viene stimato la causa ignota delle nostre sensazioni. Secondo questa dottrina, per la niuna analogia che si stabilisce fra l'effetto e la

causa, il mondo che ammiriamo riuscirebbe una vera fantasmagoria; la nostra conoscenza fondata sui fenomeni, sarebbe di nessun valore; e la nostra vita pratica, che si regola sulla nostra conoscenza, verrebbe a regolarsi sul nulla.

I filosofi identisti, i quali vogliono convertibile l'opera ed il pensiero, in sostanza si avvicinano al realismo volgare.

A me pare più ragionevole di accettare il fenomeno come il vero oggetto della conoscenza: la realtà esterna, invece, come il valore trascendente del fenomeno medesimo: vale a dire come una realtà mediata rispondente a quella immediata del fenomeno. Sotto questo aspetto veduta la realtà esterna, non si pone un divorzio fantastico, inimaginabile fra fenomeni, noumeni, sostrati.

Ma in che consiste questa trascendenza, e come è possibile? Si trova forse in mezzo ai fenomeni uno spira-

glio onde potere uscire? No, senza dubbio; ma non vi ha necessità di uscire dal monismo soggettivo. Non abbisogna d'altro che di concepire una possibile attinenza indipendente nei fenomeni. Questa attinenza vuol essere, peraltro, negativa; perchè, ove fosse positiva, ci obbligherebbe a lacerare il monismo soggettivo. E cotale attinenza negativa è possibile, e consiste nel fatto dell' indipendenza del fenomeno dalla nostra volontà.

In virtù di questa indipendenza possono formarsi nello spirito le due nozioni di tempo e di spazio senza uscire dal monismo soggettivo. La trascendenza riesce solamente concepibile in virtù di queste due nozioni di tempo e di spazio, per le quali il fenomeno perde la sua immediatezza assoluta allo spirito. Le quali nozioni, perchè rendono possibile di concepire una realtà indipendente movendo dall'interno verso

l'esterno, non possono procedere originariamente dall'esterno.

L'operare in sè (non la sua nozione) è di sua natura trascendente, perchè non ha senso risguardato come aderente allo spirito, e quindi senza il tempo e lo spazio. Il conoscere è, per contro, fenomenico, aderente allo spirito, e ci avvolge nel monismo soggettivo. In che modo l' operare può affratellarsi col conoscere? La natura ha trovato il rimedio dotandoci della credenza irresistibile alla realtà esterna, la quale ci abilita ad assegnare un valore trascendente ai fenomeni che costituiscono il mondo esterno.

Se così è, l'operare non potrebbe essere il correttivo richiesto? No, perchè noi avvertiamo la natura trascendente dell'operare dopo che, in virtù della nostra credenza, abbiamo dato un valore trascendente ai fenomeni.

Molti filosofi si avvolgono in un circolo, pretendendo di cavare, dagli atti

che ci appariscono esterni, la realtà esterna; non avvisando che la conoscenza che abbiamo di quegli atti è di sua natura fenomenica.

Le cause e gli atti che noi riscontriamoin seno ai fenomeni, e l'ordine e la congiunzione loro, che costituiscono il patrimonio della scienza, non possono quindi farci valicare il fenomeno.

Noi ci troviamo in realtà racchiusi nel monismo soggettivo, ed i fenomeni sono la nostra realtà immediata; una credenza irrestibile peraltro c'impedisce di vedere la realtà compiersi interamente nei fenomeni medesimi: e ci suggerisce una realtà mediata. Ma che autorità dobbiamo assegnare a questa credenza? È ciò che la ragione vuole conoscere per potere affermare l'esistenza di cotale realtà mediata, e per acquetarsi. A questo punto sento oppormi, che la ragione non può scoprire questa autorità che per induzione, e che per-

ciò viene a difettare la certezza assoluta.

Io ne convengo; ma in questo unico caso, noi non possiamo dispensarci dall'accogliere l'induzione, come si potrebbe fare in altri casi: perchè non si tratta, in questo caso, di un lusso della scienza. Noi ci troviamo dinanzi ad un terribile dilemma. O accettare questa induzione, o condannarci a quello stato disperato che è il monismo soggettivo, con tutte le sue triste conseguenze. Nessuno esiterà al cospetto di tale dilemma.

Nell'accettare l'induzione noi non dobbiamo però governarci arbitrariamente; cotesta induzione, mentre non deve contradire il fatto del monismo soggettivo, che la ragione e la scienza riconoscono, deve pervenire alla realtà esterna senza repugnare nè alla scienza, nè alla ragione, la quale non può riposare che nel monismo, non già in quello

comodissimo, ma arbitrario, della identità assoluta.

E se la credenza non c'inganna assegnando un valore trascendente ai fenomeni, vale a dire a porre una realtà oltre la nostra immediata, essa credenza non può venire accolta dalla nostra ragione che come una divinazione.

Del rimanente l'induzione è un istrumento, che non è sottratto alla ragione come è la credenza istintiva. Sebbene, del pari alla credenza, sia impotente di farci cogliere la realtà per via diretta ed immediata, essa non è cieca, ma si appoggia sull'ordine della natura. La ragione, in forza dell'induzione, può pervenire alla più alta analogia, che diviene un principio della scienza.

È in questo modo che l'induzione ci conduce fino al principio della divinazione.



Capitolo II.

La divinazione.

Il principio della divinazione non fu da noi fantasticato per comodo della discussione affine di sciogliere o sopprimere un grave problema. Non abbiamo imitato quei filosofi, che, mediante il principio d'identità, negando ogni opposizione, si lusingarono di conciliare gli opposti; nè quegli altri, che, con ipotetiche visioni intellettuali, s' immaginarono di vedere l'invisibile.

Noi non ci siamo allontanati dall' esperienza; e nel seno dell'esperienza ci siamo ingegnati di cogliere quel principio che, per la sua tendenza

all'unità, sodisfacendo la nostra ragione, potesse servirci di lume.

Ora, rimanendo sul terreno de' fenomeni cosmici, noi non possiamo nascondere la nostra ammirazione per l'ordine armonico, che ravvisiamo ovunque nel cosmo.

Vuolsi riflettere che, le leggi che governano l'evoluzione cosmica, non sarebbero possibili, ove gli esseri, che compongono la massa evolutiva, non fossero dotati di proprietà che rendesse fattibile una relazione fra di loro. Ed anzitutto vuolsi considerare, che il possedere proprietà, le quali rendono attuabili le relazioni, torna il medesimo che essere per altro. Ed essere per altro, ignorando l'esistenza di quest'altro, significa divinare.

Queste leggi si deducono dal commercio che tengono gli esseri fra di loro, ed in armonia cogli avvenimenti.

La scienza è contraria alla ricerca delle cause finali, ed ha ragione in quanto che non si vogliono trascurare le cause che nascono dalle proprietà degli esseri, indipendentemente dal fine.

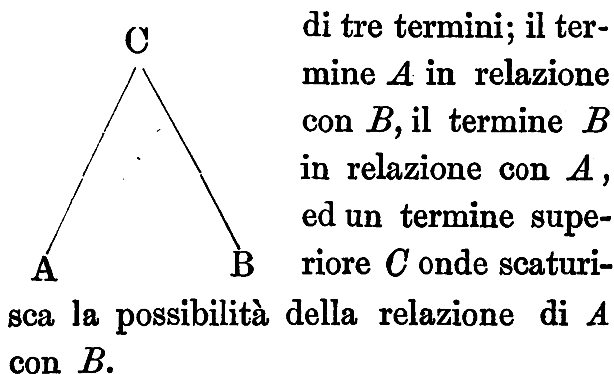
Noi non dobbiamo dedurre la relazione dal fine, ma il fine dalla relazione. Noi perverremo così ad un fine prossimo, il solo che noi possiamo intendere.

Il principio della finalità deve sorgere dall'armonia fra il dualismo, che si riscontra nella coincidenza degli avvenimenti cosmici, e l'unità che resulta dall'ordine loro.

Se la proprietà di ciascun essere non fosse che per sè, la relazione, oltrechè impossibile, ridurrebbe l'insieme ad una totalità caotica.

Se invece le proprietà di cui è dotato l'essere non sono per sè, ma per altro ignorato, la relazione non si può intendere completamente ove vogliasi

considerare limitata a due soli termini. Ci occorre invece, per la completa intelligenza di questa specie di relazione, sia fra gli esseri o fra gli avvenimenti,



di tre termini; il termine *A* in relazione con *B*, il termine *B* in relazione con *A*, ed un termine superiore *C* onde scaturisca la possibilità della relazione di *A* con *B*.

A ignora *B*, e *B* ignora *A*, e nonostante di ciò si corrispondono. Ma questa corrispondenza non è casuale, per coincidenza, bensì collegasi ad una ragione superiore.

Cogliere un vero fine, concorrendo in un avvenimento, non per casuale coincidenza nè per virtù propria, è divinare.

È in questo senso che io accetto il vocabolo divinazione.

La natura ci nasconde il terzo termine superiore necessario nelle relazioni cosmiche; ma noi lo induciamo. Lo induciamo, e ne siamo autorizzati, secondo quello che osserviamo nella sfera degli avvenimenti che nascono nelle umane relazioni. Per esempio, avviene che sul campo di battaglia due corpi d'armata, senza corrispondere direttamente, e senza intendersi fra di loro, si rechino efficace vantaggio reciprocamente: come avviene ciò? Perchè ambedue queste armate comunicano col medesimo generale supremo, da cui ricevono gli ordini.

Rispetto all'esistenza della realtà esterna, noi ci troviamo nella posizione del termine *A*. Noi siamo dotati della credenza irresistibile nella realtà del termine *B*, che ignoriamo. Se questa credenza ci venne inserita nell'animo dal termine superiore, da cui dipende l'esistenza reale di *B*, essa è una divi-

nazione; per la qual cosa deve risponderle necessariamente la realtà dell'altro termine *B*.

Noi facciamo in questa guisa un uso trascendente del principio di finalità; stante che nell'ordine cosmico tutti e due i termini, esseri o avvenimenti in relazione, sono visibili a noi, laddove l'oggetto reale esterno, è per noi effettivamente fuori del monismo soggettivo. Ma, a questa trascendenza noi siamo confortati da una analogia di ordine, non di necessità, e per ciò meglio accolta dalla nostra ragione. Infatti nell'ordine che noi osserviamo nel cosmo, i termini in relazione, i quali concorrono, e rispondono agli avvenimenti, se sono visibili e intelligibili a noi, fra di loro s'ignorano affatto. Nel caso dell' uccello che costruisce il suo nido; noi conosciamo i due termini, cioè l'uccello, e le uova che vi debbono essere depositate; e covate, acciocchè l'embrione si sviluppi;

ma l'uccello è ignaro affatto delle uova, e gli embrioni delle uova stesse ignorano la necessità di dovere essere covate.

Si obbietterà dai filosofi idealisti che parlando noi di relazioni fra gli esseri, poniamo il molteplice come una esistenza reale. È vero; ma questo molteplice è reale immediatamente per noi come fenomeno del monismo soggettivo. Ed è da questo cosmo fenomenico, sola realtà immediata per noi, che noi intendiamo, e non si potrebbe altrimenti, indurre uno stato trascendente.

Noi dichiariamo apertamente che l'induzione non la possiamo formare altrimenti che dentro il monismo soggettivo.

La speculazione non possiede altro mezzo di liberarsi dai tristi effetti del monismo soggettivo, che riconoscendo una legittima autorità nei suggerimenti della nostra credenza irresistibile alla realtà esterna; e questa autorità, per

sodisfare la ragione, deve emanarsi dalla fonte di ogni ordine e di ogni esistenza; per cui il suggerimento della credenza deve essere accolto come una divinazione.

Non pochi filosofi hanno avvertito, che niuno ha mai osato di professare coerentemente questo monismo soggettivo; e si sono lusingati di provare in tal modo che questo monismo si distrugge da se medesimo.

Il monismo soggettivo è temperato dalla natura colla credenza istintiva; e non solamente riesce perciò tollerabile, ma rimane lo stato naturale immediato dello spirito. Questo stato diviene intollerabile soltanto quando la ragione, come ne ha il diritto, comincia a dubitare intorno all'autorità della credenza istintiva.

Gli animali, che non ragionano, si affidano ciecamente al loro istinto, e non dubitano di nulla. Un esempio così poco

confortante, non sono lontani per altro dall'adottare alcuni filosofi per la quiete dell'animo loro.

Noi crediamo, per contro, che la pace, anzi la vera e non apparente pace dell'animo, verrà da noi raggiunta allorquando la ragione ci avrà resi pienamente convinti, che questa vera pace trovasi avvinta indissolubilmente all' esistenza divina, fonte di ogni realtà.

Le cose esterne sono indipendenti, quanto alla loro sussistenza, dalla nostra volontà, e noi ci sentiamo indipendenti da loro. Questa è la posizione dei termini in relazione nel cosmo.

Ma quale è la nostra relazione in ordine al termine superiore? È invece il sentimento della nostra dipendenza. Noi ci troviamo in conseguenza più vicini al termine superiore che al termine di fronte, vale a dire a tutte le altre cose dell'universo.

Ognun vede come questa dottrina della divinazione risponda ad un bisogno dell'animo nostro di non considerarci in un completo isolamento. Noi siamo, in certo modo, separati in mezzo al cosmo reale in cui viviamo, e nello stesso tempo uniti immediatamente a Dio, da cui ogni cosa che ci circonda riceve il suo valore.

L'importanza massima del principio della divinazione risiede in ciò, che senza porre l'esistenza divina, nessuna realtà è lecito di concepire oltre il monismo soggettivo. Per la qual cosa, il bisogno, che prova la ragione, di assegnare una autorità alla nostra credenza è così urgente ed imperioso, che deve necessàriamente spingere ogni filosofo a ricercare, senza tregua, nella natura, gl' indizi di questa autorità.

Qualche ontologo ci potrà forse obbiettare, che apparisce cosa umiliante per la ragione umana lo andare spigolando nel campo dell' esperienza una

semplice induzione per acquetarsi in un problema così grave. E noi rispondiamo che tale umiliazione risponde ai più nobili sentimenti dell'animo, e, ad un tempo, alla ragione consapevole delle sue infermità, e, diremo così, della sua prigionia effettiva.

La ragione non può mostrarsi molto difficile, e deve trovarsi sodisfatta ampiamente anche della semplice induzione, quando, come nel caso nostro, l'affermazione dell'esistenza divina è per noi solidale dell'esistenza reale dell'universo. E tanto più sodisfatta dee tenersi, perchè i fatti dell'esperienza, per quanto insufficenti, hanno molto maggior valore che le ipotesi ingegnosissime immaginate *ad hoc*, le quali, in ultima analisi, si fondamentano sulla nostra credenza istintiva mascherata da principio apodittico.



Capitolo III.

Necessità della divinazione.

Passeremo in rassegna alcuni sistemi preferibilmente adottati dagli scenziati e dai filosofi, col solo intendimento di rilevare come tutti abbisognino di poggiarsi sul principio della divinazione, quando non pretendano di divinizzare la mente umana.

§ 1.

Il materialismo e la divinazione.

Il Maudsley, in una sua opera pregevolissima (1) scrive quanto appresso:

---

(1) *Psychologie de l'esprit,* trad. Herzen, p. 26.

« Io voglio dire una cosa, che, senza dubbio, sembrerà stravagante, ma che, per conto mio, io non ho difficoltà di concepire: cioè che un uomo non riuscirebbe una macchina intellettuale meno buona *senza come con la coscienza.* Basta, a tale effetto, di figurarsi che il suo sistema nervoso continui ad esser sensibile alle influenze delle quali era prima cosciente, e che noi potessimo, col mezzo del microscopio, del galvanoscopio, o di qualunque altro istrumento futuro più delicato, riconoscere dall'esterno le operazioni del suo cervello: la sola cosa soppressa sarebbe il senso interno, col quale l'individuo osservava prima queste operazioni nel suo proprio spirito; quanto alle operazioni stesse rimarrebbero ciò che erano: l'*agente* continuerebbe la sua attività nell'assenza del testimonio ».

Il Maudsley concede ancora troppo. Egli avrebbe potuto benissimo omettere la parola *sensibile,* e figurarsi che, *senza*

alcuna sensibilità, le molecole, che compongono il sistema nervoso, ricevessero il loro movimento da cause meccaniche esterne, nello stesso modo che avviene col fatto della sensibilità. In una parola, il Maudsley poteva immaginare un perfettissimo automa, che operasse come l'uomo cosciente, e che, ugualmente (traducendo in movimento meccanico ogni stato dello spirito) non solo si movesse, ma cansasse i pericoli, ricercasse il cibo ec.

L'automa, in questa guisa, agirebbe in un modo fatale, si osserverà, e ciò è vero; ma, posto un rigoroso determinismo, tutti gli uomini debbono operare fatalmente.

Ma perchè la natura ha creato degli esseri sensibili e coscienti? È questa una vera superfluità ove il determinismo governasse veramente la vita.

Questo stato di cose ci conduce al seguente dilemma: o la natura, colla sua manifestazione spirituale, è caduta

nell'errore di un lusso inutile, oppure l'errore trovasi nel sistema del determinismo. Noi, per parte nostra, crediamo piuttosto all'errore dei filosofi deterministi.

Ma quando anche si concedesse ai materialisti il meccanismo del pensiero e della sensibilità, non ci si troverebbe meno imbarazzati nella gran questione del mondo reale esterno. I materialisti, è vero, fanno professione d' un realismo quasi volgare; ma non sono per questo esonerati dal render esatto conto degli argomenti su cui basano l'opinione loro.

Che diviene per i materialisti il mondo esterno, quando, la conoscenza che ne abbiamo, si riduce a movimenti di poche cellule confinate nel nostro cervello? E come questi movimenti, non potendo estendersi oltre le cellule medesime, corrispondono al gran teatro della natura fuori del cervello?

La difficoltà è la stessa tanto coi movimenti delle cellule, come cogli stati di coscienza. La necessità di una divinazione è evidente per fuggire l'illusione.

In quale altro modo, che come una divinazione, ci conviene caratterizzare la credenza che abbiamo d'un reale oltre gli stati di coscienza? Sono curiose le seguenti parole del Maudsley: « Io non posso vedervi (nella credenza) che la espressione o la cieca profezia d'un istinto, che perverrà in seguito a uno sviluppo cosciente; in altri termini, la manifestazione della tendenza all' evoluzione, che, in ogni tempo, è stata ed è ancora attiva in noi.

« Mercè questa tendenza è possibile che, in un lontano avvenire, una parte, grande o piccola, di ciò che è attualmente fuori della coscienza umana, entri nel quadro intellettuale di esseri nuovi e superiori, dotati di facoltà più sviluppate. La natura continuerebbe

così il suo progresso evidente verso una più completa coscienza di se medesima. Quanto a noi, prodotti d'un lungo passato, non possiamo che presentire il grandioso avvenire dell' umanità » (1).

Con buona pace del Maudsley noi non ci lasceremo abbagliare, da così splendide speranze nel futuro, fino al punto di non curare il presente. Oggi noi poniamo una realtà fuori della nostra coscienza; c'inganniamo o no? Se non c' inganniamo, ci rispondano i materialisti, possiamo noi stimare la nostra credenza altra cosa che una divinazione?

---

(1) Ivi, p. 10-11.

§ 2.

Il panteismo e la divinazione.

L'ipotesi della identità assoluta trasforma il monismo soggettivo in monismo assoluto estendendolo, arbitrariamente, oltre i limiti di sè medesimo. In cambio di affermare ciò che apparisce a noi, cioè *il tutto nell'Io*, si afferma l'*Io nel tutto*.

Per volerci noi considerare parte, l'*Io* è obbligato ad uscire fuori di sè medesimo, fuor di quel *tutto* apparente da lui effettivamente conosciuto perchè è sè stesso

Qualsiasi operazione della mente avviene dentro la ragione, e la ragione è in-

clusa nel mondo dell'esperienza. Sicchè il panteismo, che si è preteso di costruire in forza della dialettica, riesce solamente una costruzione verbale, e col solo intendimento d'ingannare la ragione assetata di unità.

Il panteismo non ha certo bisogno della divinazione; ma ciò accade perchè si è immaginato fantasticamente di divinizzare il tutto. Il che ci è prova, che non volendo cadere nel panteismo siamo condotti ad affidarci alla divinazione.

Consapevoli della nostra infermità, nulla vale la dottrina del panteismo, contro il fatto, a nobilitare l'umana famiglia; anzi è il concetto della divinità che si trova, in tale ipotesi, assai immiserito.

Il de Hartmann, non vogliamo indagare se conscio o no, immaginò una ipotesi monistica, la quale è riuscita la più acconcia parodia contro il pantei-

smo ed i panteisti. Contro il panteismo per la sua forma aliena da ogni serietà; e contro i panteisti perchè venne, non dirò accettata, ma ricevuta seriamente.

L'unitutto, sostanza assoluta, ha due attributi, la volontà e l'idea. La volontà è una potenza illogica: l'idea una logica impotente. Se questi due attributi andassero d'accordo, nulla di meglio; ma quest'accordo non sussiste (?!).

La volontà vuole passare all'atto, e s'impadronisce dell'idea. La quale viene obbligata ad esistere suo malgrado. Per liberarsi dall'esistenza, stimata un male in qualsiasi modo essa abbia luogo, l'idea, con un ingegnoso tranello, che non è altra cosa che l'evoluzione della natura, mediante l'apparizione della coscienza si propone condurre la volontà a non volere. Noi formiamo parte, e la più importante, di questo tranello, in modo

tale che un bel giorno tutti gli uomini, concordi sulla superficie della terra, grideranno *non vogliamo,* e tutto l'universo in un attimo tornerà nel nulla: L'unitutto soltanto rimarrà colla sua volontà senza volere, e colla sua idea senza pensare a nulla.

Ma d'onde procede questa sostanza assoluta, sia pur ridicola quanto vogliasi? « Un ente supremo, personale, impazzirebbe, esclama il de Hartmann, o, se fosse possibile, si ucciderebbe dalla disperazione di non potere risolvere l'enigma dell'eternità sostanziale, che troverebbe in sè medesimo come data indipendentemente dalla sua volontà, e dalla sua coscienza. Per un ente supremo deve essere insopportabile di esistere malgrado di sè e della sua divinità » (1). Ecco il vero panteismo!

(1) *Philosophie de l' inconscient,* trad. Nollen, T. 2, p. 565.

§ 3.

L' ontologismo e la divinazione.

L'ontologismo asserisce che la mente può afferrare, ed intuire comecchessia l'ente assoluto, senza che sia necessaria una identità di sostanza tra la mente umana e l'assoluto.

Questo sistema si persuade di sfuggire il panteismo affermando verbalmente una separazione essenziale nell' intuizione fra l' intuente e la cosa intuita.

Ma nell'intuizione, sia intellettiva, sia sensitiva, come nella percezione e nella sensazione, il contenuto della operazione psichica non può essere diverso

per natura dal contenente. Se una differenza di natura esistesse, non potrebbe avvenire quella combinazione o fusione per cui il contenuto viene appreso:

Tutta la nostra conoscenza è soggettiva, come ha ben dimostrato il Kant, appunto perchè deve rispondere alla natura delle nostre facoltà di conoscere.

L'intuire o il percepire un oggetto reale esterno di natura diversa dell'intuizione e della percezione è cosa contradittoria.

La verità di ciò che abbiamo esposto risalta ancora dall'esame del modo come vengono le conoscenze ad accumularsi nella mente.

Gli uomini sono in continuo commercio fra di loro, si comunicano scambievolmente i loro pensieri, e si rivelano l'un l'altro, potremmo dire.

Or bene, in che consiste questa rivelazione? Questa rivelazione non è

altro che una provocazione, nella mente altrui, dei nostri pensieri. Da ciò resulta evidente, che i pensieri che si possono suscitare nella mente altrui, dovevano giacervi innanzi potenzialmente, nei loro elementi almeno.

Quello che noi diciamo rispetto alla rivelazione d'un uomo all'altro, si può applicare a qualsiasi altra rivelazione.

L'ente assoluto, dicesi, si rivela all'umano spirito mediante l'intuizione; ma, perchè questa rivelazione avesse luogo, sarebbe necessario che l'apprensione dell'ente assoluto giacesse prima in potenza nello spirito. E che sorta di apprensione può dirsi quando si voglia mantenere un' essenziale distinzione fra l'ente assoluto e il nostro spirito?

Alcuni filosofi parlano di un'intuizione limitata soltanto a certi margini, a certe ombre dell'assoluto. Usciamo di metafora: l'assoluto, appreso dalla no-

stra mente, non può essere composto che di elementi giacenti nello spirito.

L'idea dell'assoluto è una spontanea produzione propria della ragione provocata in seguito dell'esperienza; e ne è un complemento logicamente necessario.

Se la esistenza di una realtà esterna ci è rivelata dall'opera divinatrice della credenza; la esistenza reale dell'assoluto, suo complemento, ci deve venire rivelata dall'opera divinatrice della nostra ragione.

§ 4.

L'evoluzione e la divinazione.

Il Kant ha detto che lo spirito, in virtù delle sue forme innate, e delle sue categorie costruisce col materiale che forniscono i sensi il mondo esterno quale ci apparisce. Per contro lo Spencer fa costruire lo spirito, con tutte le sue forme e le sue tendenze, dal mondo ambiente.

È chiaro che lo Spencer ha bisogno, perchè regga la sua dottrina, che gli venga conceduta l'esistenza reale obbiettiva del mondo esterno. Questa concessione, dopo la *Critica della ragion pura*, è molto difficile, onde che fu costretto a giustificare il suo realismo.

Il quale non è precisamente il realismo volgare, ma un realismo che domandò *trasformato*. Abbiamo toccato altrove della debolezza dei suoi argomenti.

Concedutogli il suo *realismo trasformato*, ed il processo della evoluzione dall'omogeneo all'eterogeneo, noi troviamo, considerando adesso soltanto la evoluzione mentale, due serie paralelle in corrispondenza, cioè lo spirito e la natura.

È stato censurato lo Spencer circa alla comparsa della coscienza. Donde proviene? Dall'incosciente, oppure dall'atomo naturalmente cosciente? Nessuno schiarimento su di ciò.

Colla coscienza nasce l'avvertimento; e nel fatto dell'evoluzione abbiamo una serie, quella dello spirito, che dovrebbe avvertire l'altra serie, quella del mondo ambiente.

Noi abbiamo conceduto provvisoriamente allo Spencer il suo realismo

trasformato, ed in conseguenza la percezione immediata della realtà esterna, e ciò abbiamo fatto perchè lo Spencer ci conceda, a sua volta, di vedere nell'evoluzione un processo inesorabilmente sottoposto al corso del tempo.

L'evoluzione mentale, perchè evoluzione, dovrà dunque essere essenzialmente successiva. Ora, se è tale, il fatto della memoria la contradice assolutamente.

Nella memoria vogliono considerarsi due fatti ben distinti, la ripetizione d'una successione, e la percezione del passato come passato.

La ripetizione d' una successione può farsi senza pensare minimamente al passato, e dà luogo nonostante ad esempi mirabili di memoria.

Il Maudsley racconta (1) di aver veduto un imbecille che poteva esatta-

(1) *Physiologie de l'esprit*, p. 480.

mente ripetere una pagina ed anche più di qualsiasi libro letto molti anni addietro, anche senza comprenderlo. Questo caso è affatto meccanico come sarebbe quello del fonografo. Ciò che si va ripetendo è sempre presente. Benchè si magnifichi in tali casi la facoltà dèlla memoria, pure il valore della memoria non dimora essenzialmente in questo meccanismo imitato benissimo dal fonografo, che non ha perciò bisogno di esser dotato di memoria. Tale meccanismo è per altro necessario all'esercizio della memoria.

La percezione del passato è invece una operazione al tutto psicologica: Noi percepiamo il passato veramente come passato, cioè come non esistente più, e questa percezione, può dirsi, la percezione di una non esistenza.

La realtà dell' esistenza passata svanisce affatto nel processo di evoluzione, e non v'ha corrispondenza, nè

adattamento all'ambiente che la possa risuscitare nell'idea.

L'evoluzione non si svolge che dal presente al futuro, e le sue ripetizioni del passato non sono che future somiglianze. La memoria, invece, risale il corso del tempo.

Esposte queste considerazioni, noi ritiriamo la concessione provvisoria fatta allo Spencer circa al suo *realismo trasformato,* e con ciò torniamo a dichiarare che la percezione d'una esterna realtà come quella del passato è frutto di una divinazione.

§ 5.

L'Hegelianismo e la Divinazione.

L'Hegel ha costruito un sistema filosofico, basato sull'identità assoluta, che è una splendida esposizione del vero stato delle cose, ma solamente dentro il cerchio del monismo soggettivo, assunto, verbalmente, come monismo assoluto.

Nel monismo soggettivo, tutto il mondo che ci apparisce è nel nostro pensiero, anzi è il nostro pensiero. Il quale è la più alta manifestazione della realtà, e può dirsi un Dio, comechè realmente un Dio in prigione.

L'Hegel non fece che sostituire lo spirito dell'umanità allo spirito transitorio individuale.

Prima dell'Hegel, Fichte avea pure trasformato verbalmente il monismo soggettivo in assoluto, ma la somma realtà non aveva riposta nel pensiero, sì bene nell'*Io,* che immaginò assoluto. Da quest'*Io* come nasce la natura? Qui fu il grave imbarazzo di Fichte, il quale ha dovuto immaginare un ripiegamento dell'*Io* come se incontrasse un ostacolo.

Lo Schelling, dotandosi di una intuizione intellettuale, salì colla sua fantasia sopra l'*Io,* e la natura, ed ivi incontrò l'assoluto ove s'identificano: Ma che cos' è quest'assoluto? Essendo intuito, non può superare per natura, ma solo per grado l'intuente. Siamo dunque sempre effettivamente nel monismo soggettivo, cioè nel mondo del pensiero.

L'Hegel, col suo acutissimo sguardo, indagò la natura intima delle cose (quali ci appariscono), e scoprì, che essa risolvesi, in ultima analisi, nell'idea. L'ideale s'immedesima quindi col reale, il pensiero coll'essere.

Che cos'è quest'essere? Che cosa è, intendiamo, per la nostra conoscenza? Noi l'abbiamo già detto altrove, e lo ripeteremo più innanzi: l'essere è la negazione del nulla. Dell'essere, senza nessuna determinazione, noi non abbiamo altra nozione che quella di una negazione del nulla.

Questa nostra definizione dell'essere s'avvicina, e forse è la medesima, di quella dell'Hegel, cioè che l'essere sia uguale al non essere. Così pure il nostro *continuo*, che risguardiamo come un uscire dal nulla, pare che risponda al divenire dell'Hegel.

Il mondo della conoscenza è un monismo soggettivo; e l'Hegel non è

uscito realmente fuori di questo mondo, benchè dal suo splendido sistema sembri il contrario, e forse egli l'abbia creduto.

Lo scopo finale del processo cosmico, per l'Hegel, è la conoscenza. Ma la conoscenza non si può esercitare che nel campo dell'idea, attesochè fuori dell'idea non v'ha nulla. Ne consegue, che la conoscenza finale non può risolversi che nella conoscenza che fa lo spirito di sè medesimo.

Che l'Hegel sia pienamente sodisfatto del mondo della conoscenza, ce ne porge indizio la sua convinzione, che la vita speculativa, a confronto di quella attiva, sia la vita per eccellenza.

Noi dicemmo, che il conoscere è per l'operare, e che il campo di questo é più vasto del campo di quello. Aggiungemmo che il bisogno di liberarci del monismo soggettivo proveniva dalla nostra vita operativa, dal nostro affetto avido di realtà.

L'Hegel, volendo rimanere nel monismo soggettivo, doveva necessariamente dare valore soltanto, come fece, alla vita speculativa. Egli potè così sottrarsi alla necessità della divinazione, ma alla condizione di fare un Dio dello spirito umano.

§ 6.

La finalità e la divinazione.

Il primo esempio, e perfetto, di finalità nella natura noi lo troviamo in noi medesimi, nella nostra intelligenza. Altri esempi, non così evidenti, ce li presenta il nostro corpo. Gli organi de'sensi, e, possiamo dire, tutto l'organismo corporeo è improntato di finalità. Volgendo lo sguardo verso gli altri animali, e tutto il regno organico, ogni cosa apparisce governata per raggiungere un fine prossimo.

Salvo che nel primo esempio della intelligenza umana, ove il mezzo rivela la ragione del fine, in ogni altro esempio

noi deduciamo dal fine conosciuto la ragione del mezzo.

Ma nei mezzi adoperati dalla natura, se si discernono le proprietà e le forme acconcie relativamente al fine, queste proprietà e queste forme debbono attenersi ad una intelligenza superiore che conferisca loro la natura di divinazioni.

Nell'intelligenza umana, benchè si rinvenga un perfetto esempio di finalità, pure, ove si risalga alle facoltà che originano l'intelligenza, queste, a cui noi ci affidiamo, debbono risguardarsi divinatrici, affinchè meritino realmente la nostra fiducia.

Non ignoro, che molti filosofi sono d'avviso essere mal collocata la nostra ammirazione nella finalità della natura, e che, per esempio, gli organi degli animali, e delle piante, e gli istinti, secondo essi asseriscono, si sono formati grado a grado, nel corso dell'evoluzione, a forza di accidentalità accumulate,

dopo una lotta per l'esistenza, e quindi senza ombra di finalità.

Ma gli antifinalisti non hanno data importanza ad un'altra evoluzione, ove tutto procede secondo un tipo preveduto, senza accidentalità accumulate, senza lotta per l'esistenza. Questa evoluzione ha luogo nel germe, nell' embrione. Ed un fatto anche più importante è sfuggito parimente ad una profonda meditazione degli antifinalisti, voglio dire il fatto della trasmissione ereditaria.

Che varrebbero tutte le accidentalità accumulate, tutte le lotte per la esistenza, se, mediante la eredità, non venissero conservate le supposte accidentali variazioni?

Conceduto che la natura si allontani dalla finalità nella prima formazione dei tipi, non sembra egli che vi si riavvicini colla loro conservazione mediante la trasmissione ereditaria? Ed

in conseguenza è lecito affermare che se tutto non è finalità nella natura, havvi peraltro una evidente tendenza a costruirla mediante i germi.

L'eredità, rispetto all'organismo, somiglia alla tradizione rispetto allo spirito. Come vi sono accidentalità nell'evoluzione dell' organismo così vi sono accidentalità nell'evoluzione delle menti. E come il progresso dello spirito non è il cieco resultato esterno di queste accidentalità della mente, ma di un intimo esplicamento; così è ragionevole pensare che il procedimento dell'organismo non derivi, in sostanza, dalla cieca accumulazione di successive accidentalità organiche; ma dalla loro conformità e combinazione con un necessario svolgimento interno.

Del rimanente, noi abbiamo il massimo interesse di scoprire la finalità nella natura. Imperocchè, soltanto dal principio della finalità, la scienza e la

ragione possono indurre il principio della divinazione, donde trae la legittima sua autorità la nostra credenza intorno la realtà di un mondo esterno ed indipendente.



PARTE TERZA

L'INTERPRETAZIONE COSMICA.

Capitolo I.

Gli elementi del linguaggio della natura.

Tutto ciò che noi apprendiamo intorno al cosmo è il resultato dell'esperienza. Questa esperienza può riguardarsi come un discorso spontaneo della natura, o una sua risposta alle nostre indagini o domande. Ma è ben chiaro, che noi dobbiamo intendere questo linguaggio, e per intenderlo è necessario che i suoi elementi possano essere suscitati e ordinati nel nostro spirito.

Deve avvenire come nel linguaggio comune fra gli uomini. Io assisto, per esempio, ad una conferenza intorno

qualsiasi argomento; acciocchè io comprenda quello che si dice, è necessario che tutti gli elementi, o idee elementari che compongono, e costituiscono i discorsi tenuti, fossero a me di già intelligibili. In questo caso soltanto possono venire suscitati nel mio spirito, ed ordinati secondo i discorsi pronunziati.

Gli elementi del linguaggio della natura debbono essere, come quelli dell'umano, soggettivi, chè altrimenti non potrebbero nè giacere nè ordinarsi nel nostro spirito.

Quali, e quanti sono questi elementi? Non cade dubbio che le sensazioni nostre facciano parte di questi elementi.

Tralasceremo adesso di considerare, per non estenderci troppo, i sentimenti interni, perchè destinati più particolarmente al commercio fra gli uomini, e ci ristringeremo soltanto ad indagare gli elementi di quel linguaggio della

natura che riguarda principalmente il lato materiale del cosmo.

Le sensazioni che si riferiscono al cosmo materiale sono le sensazioni domandate esterne.

Queste sensazioni costituiscono, come a dire, la materia dell'esperienza, e quindi del linguaggio della natura, e ne sono come i termini definiti.

Ridotto a questi soli termini, un tale linguaggio tornerebbe assai povero, e senza ordine. Ma dobbiamo aggiungere le differenti relazioni fra questi termini, mercè le quali si compone l'ordine, onde resulta un ricchissimo e splendido linguaggio.

Quali sono queste relazioni? Noi dobbiamo ricercare le relazioni veramente elementari o pure.

A nostro giudicio le relazioni pure non sono più di cinque, cioè *tempo, spazio, sostanza, forza, moto*.

Qualsiasi avvenimento, anche dei

più semplici, rivela queste cinque relazioni elementari: per esempio, la caduta di un oggetto sul suolo. Noi riscontriamo in questo fatto il moto (studiato dai fisici), la forza (d'attrazione, di resistenza), la sostanza (chimica), lo spazio (distanza), e il tempo (velocità).

Questi elementi di relazione non sono separati e indipendenti fra di loro come gli elementi sensitivi; ma sono, per dire così, contenuti, per loro natura, uno nell'altro.

Il moto è incluso nella forza, la forza nella sostanza, questa nello spazio, e lo spazio nel tempo. Il tempo, adunque, abbraccia e contiene ogni altra relazione.

Tra gli elementi sensitivi e quelli di relazione è da notarsi un'altra importantissima differenza. La sensazione può essere, anzi è, in ultima analisi, istantanea, perchè non abbraccia più di un'istante; mentre così non avviene per

le nozioni dei predetti elementi di relazione; i quali si trovano necessariamente inclusi nella nozione del tempo, senza la quale non hanno senso. Ora, il tempo, concepito istantaneamente, involge una patente contradizione.

La sensibilità soltanto è istantanea di sua natura, e quand'anche una sensazione abbia una certa durata, questa, correndo paralella al tempo, può considerarsi sempre presente negl' istanti successivi.

La sensibilità, in nessun modo, può costituire il concepimento del tempo, dello spazio ecc. Occorre adunque un'altra facoltà, che non si compia nel solo presente. Noi possediamo questa mirabile facoltà che è la memoria.

Gli elementi di relazione, i quali trascendono il presente, debbono, adunque, essere somministrati necessariamente dalla memoria, e con ciò palesano apertamente la loro natura soggettiva;

stante che nella memoria, è evidente, non si possono conservare cose estranee allo spirito.

Nulladimeno è grande la controversia circa l' oggettività o suggettività dello spazio, del moto ecc.

Alcuni filosofi si danno a credere che quando venga dimostrata l'origine d'una nozione nell'esperienza sia in pari tempo dimostrata la sua oggettività. E conforme a questa loro opinione s'ingegnano di riferire all'esperienza l'origine della nozione di tempo, spazio ec. A nostro avviso, questi filosofi cadono in grave errore; imperocchè ove non si escluda innanzi, che tutto ciò che ci attornia sia fenomeno soggettivo, il cavare dall'ordine dei fenomeni dell'esperienza gli elementi di relazione non equivale certo a dar loro natura oggettiva.

Ad ogni modo, acciocchè le nozioni di tempo, spazio ec. riuscissero oggettive, l'esperienza esterna dovrebbe sup-

plire alla nostra facoltà della memoria, dovrebbe somministrare, cioè, anche quello che più non esiste presentemente.

Lo Spencer ha creduto di conciliare la dottrina del Kant con l' empirismo pronuziando, che le nozioni di tempo e di spazio furono, in tempi remoti, prodotte dall'esperienza, ma che divennero dipoi idee innate in virtù di trasmissione ereditaria. Noi non faremo che una sola obbiezione, cioè che l'essere state trasmesse per eredità proverebbe la loro natura essenzialmente soggettiva.

Nello spirito non vi sono per altro le nozioni di tempo, spazio ec. belle e formate in tutta la loro perfezione; ma vi ha la potenza di concepirle e di adattarle nell'occasione dell'esperienza.

Le idee astratte, non dico, le pure, di spazio, tempo ec. non sono un prodotto, per dir così, ingenito della mente, sebbene ingenita sia la facoltà di concepirle pure. Esse idee astratte sono

cavate dalle particolari applicazioni che ne porge l'esperienza.

Gli elementi di relazione, comechè soggettivi, sono quelli che danno al cosmo la sua apparenza di esterno rispetto a noi, ed è per questa ragione che altrove li abbiamo chiamati elementi cosmici.

Cotale proprietà di questi elementi non ci deve recar maraviglia, ove noi facciamo una necessaria considerazione. La credenza, come dicemmo in più luoghi, è una divinazione; ma, se tale caratteristica la rende legittima, non per questo diviene più luminoso il suo contenuto.[1] La credenza non può applicarsi che al cosmo come ci apparisce, essa non lo trasforma. Ora, in questa apparenza sono contenuti degli elementi, che trascendono l'immediato, e questi sono gli elementi di relazione. La credenza non fa altro che attestare la realtà del cosmo: ecco tutto.

La parte che trascende nello elemento di relazione è quella che ci fa scambiare la illusione colla realtà, il che è un benefizio della natura. La realtà esterna ci apparisce così evidente, che abbisogna del più grande sforzo della mente per convincersi della natura soggettiva dello spazio, della sostanza, e del moto.

E nondimeno la ragione ci avverte che se lo spazio fosse oggettivo, non potrebbe apprendersi. Infatti, se dobbiamo apprenderlo come fuori di noi, bisognerebbe che noi fossimo a un tempo dentro e fuori della nostra coscienza. Ciò che è afferrato non è più fuori di noi, e ciò che è fuori di noi, per sua essenza, non può trovarsi nel nostro spirito.

Un tale assicurava, che in una data isola trovavasi un fiore bianco, ma che a guardarlo, in qualunque modo, appariva rosso. Gli fu domandato invano come egli sapesse che il fiore, prima di guar-

darlo, fosse bianco. Nello stesso modo si può domandare a certi filosofi realisti, come fanno a sapere che lo spazio è oggettivo, fuori di noi, se, per concepirlo, deve trovarsi necessariamente nel loro spirito.

Che il concetto di spazio sia nel nostro spirito chiaramente ce ne possiamo accorgere in questo modo. Poniamoci ad occhi chiusi, e immobili sopra una sedia della nostra camera. Noi possiamo benissimo volgere la nostra mente ai vari mobili che ci stanno attorno, alle loro diverse distanze, e ci possiamo anche figurare di muoverci e di avvicinarci a tutti questi oggetti.

Dopo di ciò, senza aprir gli occhi, e senza far moto, immaginiamo, come è possibile, che c'intervenga una specie di allucinazione, in causa della quale ci appariscano chiari, senza pertanto vederli, i mobili della nostra camera, e la nostra stessa persona negli atti che ci

figuriamo. Supponiamo, inoltre, che ai movimenti che immaginiamo di fare, si trovino associate delle convenienti sensazioni di sforzo muscolare. Or bene, qual differenza correrebbe fra questo stato nostro d'immobilità a occhi chiusi, ed un movimento reale ad occhi aperti? Nessuna. Ciò dimostra che tutto quanto abbiamo giudicato oggettivo, è di natura essenzialmente soggettivo.

Qualcuno obbietterà, che l'allucinazione è possibile perchè una prima volta ci trovammo in relazione ad una realtà oggettiva.

Ma che v'era di oggettivo? Nulla. Un solo divario interviene fra i due stati, cioè che la prima volta le apparenze erano indipendenti dalla nostra volontà; ma questa indipendenza dalla nostra volontà non repugna al monismo soggettivo.

La natura soggettiva dei cinque elementi cosmici si deduce ancora dalla

loro chiarezza indefinibile, ed identità di concepimento in tutti gli uomini.

Se gli elementi suenunciati servono a costruire l'esperienza, e la conoscenza, essi medesimi non possono essere oggetti di conoscenza. La conoscenza, come vedremo, non si esercita che intorno al vario ed al composto, non intorno all'elemento puro.

Degli elementi di relazione noi abbiamo un concepimento indefinibile afforzato dalla credenza alla loro realtà, e possiamo dire, che la realtà del mondo esterno, quale la concepiamo, si riduce in sostanza, alla realtà dei cinque elementi cosmici.

Dal seno dei medesimi elementi noi vediamo sorgere la natura. Il tempo ci rappresenta la suprema possibilità dall'esistenza, ma nel modo il più indeterminato. Nello spazio questa possibilità d'esistenza viene, a dir così, localizzata. La sostanza rappresenta

l'apparizione della cosa ancora indeterminata. In questa sostanza si determinano, in certe date disposizioni, le sensazioni domandate esterne. La forza è nella sostanza l'elemento essenziale d'ogni vita della natura. Il moto finalmente è la manifestazione dell'atto medesimo della vita.

Il movimento presuppone gli altri elementi di relazione in cui è contenuto; onde è che la scienza trovasi inchinata a ridurre tutto a movimento nella natura.

Resulta da ciò che dichiarammo sopra, che, atteso la natura degli elementi cosmici, inclusi necessariamente l' uno nell' altro, la sostanza non può venire concepita che nello spazio e nel tempo. Ora, il nostro corpo, come gli altri corpi, ci appariscono nella natura come sostanze, ed in conseguenza noi dobbiamo vederle necessariamente nello spazio e nel tempo, e quindi assegnare loro un valore oggettivo; ma questo

valore non è assoluto, anzi è illusorio in sè, e dentro i confini del monismo soggettivo.

Dal quadro, che abbiamo tracciato degli elementi cosmici, resulta che solamente alla comparsa dell' elemento sostanza le sensazioni esterne appariscono in atto. È chiaro da ciò, che il tempo e lo spazio sono logicamente anteriori alla sensazione, il che corrisponde alla dottrina Kantiana delle forme delle sensazioni.

Nella sostanza concorrono insieme due facoltà del nostro spirito, la sensibilità e la memoria.

Procedendo innanzi, nell'elemento forza viene ad associarsi alla sensibilità, ed alla memoria un'altra nostra facoltà, che è la volontà.

Colla forza incomincia la vita della natura, e quindi la nostra vita medesima. In essa si compendia l'operare, e, secondo la nostra sentenza, che il co-

noscere è per l'operare, è evidente che in questo elemento si raccoglie la maggior importanza della conoscenza.

Non bisogna per altro dimenticare che la forza è inclusa nella sostanza, ed il suo operare si adempie nell'atto, e non nella sostanza.

La sostanza è condizione dell'esistenza della forza, come lo spazio è condizione della sostanza, come il tempo dello spazio.

Tutto ciò, si dirà, è solamente in ordine alla conoscenza; benissimo, ma in quale altro ordine possiamo noi giudicare? È fuori di quest'ordine che lo Schopenhauer si è posto arbitrariamente, quando pretese far creare dalla forza o volontà la *cosa in sè.* E per essere coerente volle pronunziare che l'intelligenza è inferiore alla volontà. È questa una asserzione senza base: ciò che è vero soltanto si è che la volontà non nasce dalla intelligenza.

La volontà, lo abbiamo detto più sopra, insieme alla coscienza costituisce un lato, ed il più individuale ed intimo, della persona umana. L'intimità della volontà non è per altro maggiore di quella della coscienza. Vero è che nel volere avvertiamo una certa iniziativa nostra; ma perchè la volontà non si può esercitare senza contenuto, ed il contenuto della volontà si riduce ad un contenuto della coscienza, questa iniziativa non è assolutamente autonoma nella volontà, e richiede, fino a un certo punto, il concorso della coscienza.

Osserveremo inoltre che se il conoscere è per l'operare, ciò non ci autorizza ad affermare del pari che il conoscere sia per il volere. Anzi, tutto nella storia dell'evoluzione cosmica c'insegna, che come la conoscenza anche la volontà è per l'operare, e se il conoscere apparisce più tardi si è perchè la volontà esercita il suo ufficio operativo anche mercè

lo istinto. Il convertire la volontà colla *cosa in sè* è arbitrio simile a quello di convertire ugualmente la coscienza. È cosa notevole che lo Schopenhauer e l'Hegel cercarono la *cosa in sè* nel lato più intimo della nostra persona; il primo nella volontà, il secondo nella coscienza. Essi furono forse condotti a ciò, perchè riconobbero nella coscienza e nella volontà la realtà più immediata e perfettamente intima rispetto a noi medesimi.



CAPITOLO II.

Il linguaggio della natura.

Gli elementi del linguaggio della natura sono, come abbiamo dimostrato, tutti soggettivi; la natura, quindi, non fa altro che suscitarli nel nostro spirito, e, per questo rispetto, non ci porge nulla di nuovo. In che consiste il nuovo adunque nel linguaggio della natura? Esso consiste nella disposizione e nell'ordine in cui questi elementi vengono suscitati in noi; ed è mediante quest'ordine che la natura ci palesa la sua storia, altrimenti da noi ignorata, e risponde alle nostre investigazioni.

Ma quest'ordine presenta due gradi, come avviene nel linguaggio comune. In questo linguaggio gli elementi puri sono le consonanti e le vocali, che costituiscono dapprima le parole, e dipoi, colla disposizione di queste parole, viene a formarsi il discorso. Quindi è che l'ordine risguarda prima la formazione delle parole, poi del discorso.

Nel linguaggio della natura, le parole sono rappresentate dagli oggetti così semplici come composti, alla cui formazione debbono concorrere innanzi tutto gli elementi puri.

Che cosa costituisce un oggetto nella natura ? Udiamo il Kant. « Tutti i fenomeni sono nel tempo, nel quale soltanto possono venire rappresentate la *simultaneità* e la *successione* come nel loro substratum (o forma permanente dell' intuizione interna). Il tempo, nel quale ogni cangiamento fenomenico deve essere pensato, resta dunque e non

cangia, perchè è ciò in cui solamente l'esistenza successiva e simultanea può essere rappresentata come determinazione del medesimo. Ora, il tempo non può essere percepito in sè stesso. Dee trovarsi dunque negli oggetti della percezione, vale a dire nei fenomeni, un substratum che rappresenti il tempo in generale, e nel quale ogni successione e simultaneità possa essere percepita nell'apprensione mediante il rapporto dei fenomeni a questo substratum. Ma il substratum di ogni reale, cioè di tutto ciò che fa parte dell'esistenza delle cose, è la *sostanza*, nella quale tutto ciò che appartiene all'esistenza non può esser concepito che come determinazione..... Mediante il permanente solo, l'esistenza riceve nelle differenti parti delle serie successive del tempo una *quantità* che si chiama *durata*. Poichè, nella semplice successione, l'esistenza finisce e ricomincia continuamente, non avendo mai la minima quan-

tità. Non v' ha dunque nessun rapporto di tempo senza il permanente. Ora, il tempo non potendo essere percepito in sè stesso, questo permanente nei fenomeni è dunque il substratum di ogni determinazione di tempo, per conseguenza ancora la condizione della possibilità di ogni unità sintetica delle percezioni, cioè dell'esperienza. E ogni esistenza, ogni cangiamento di questo permanente nel tempo non può essere considerato che come un modo di ciò che rimane e continua. Il permanente è dunque in tutti i fenomeni l'oggetto stesso, cioè la sostanza *(phaenomenon)*; ma tutto ciò che cangia o può cangiare non appartiene che alla maniera di esistere di questa sostanza, e per conseguenza alle sue determinazioni » (1).

A questa permanenza noi applichia-

---

(1) *Critica della ragion pura.* Prima analogia.

mo la relazione di sostanza, che per illusione viene scambiata colla *cosa in sè*.

Ciò che ha *in sè* la sostanza, è il fatto della permanenza, indipendente dalla nostra volontà.

Ma che cosa permane? Se un oggetto è un gruppo di sensazioni, queste sensazioni debbono mantenersi identiche? L'identità è impossibile, onde bisogna contentarsi della somiglianza. Sicchè l'identità della permanenza non può essere una identità interna: e come identità esterna non può riferirsi che al tempo ed allo spazio.

Questa permanenza è un vero x, è un posto vuoto per la realtà da noi divinata.

Il realismo volgare riempie questo vuoto con la *materia*. Ma che guadagnasi? Ponendo la materia si pone un che di positivo, il quale spogliato di tutto ciò che è soggettivo torna nel nulla.

Posta l'esistenza reale di altri spiriti, questi debbono trovarsi parimente immersi nel monismo soggettivo. Debbono dunque risultare tanti cosmi esterni quanti sono gli spiriti.

Non pertanto, nel commercio che abbiamo coi nostri simili ci troviamo tutti concordi nell'esistenza di un solo cosmo, riferendo tutte le nostre relazioni agli oggetti medesimi.

Come è possibile questa coincidenza? Le sensazioni provate da un individuo sono, senza alcun dubbio, diverse da quelle di un altro; e tolte le sensazioni, che rimane in un oggetto? Lo dicemmo più sopra, non v' ha che la permanenza. È dunque nella permanenza o sostanza dell'oggetto che debbono incontrarsi gli spiriti diversi.

Questa permanenza non può risguardare che il tempo e lo spazio, la nozione dei quali dimora nello spirito, e quindi è distinta nei diversi spiriti. È

distinta, sì, ma non assolutamente separata, perchè risguarda elementi di relazione.

Nell'elemento di relazione vi è necessariamente una parte che trascende, ed è in questa parte che può accadere l' incontro.

Io vedo il corpo del mio amico, ed il mio corpo, e stabilisco una relazione che serve poi di misura a qualsiasi altra relazione. Il mio amico vede parimente il suo corpo ed il mio, e la relazione, che avvisa, diviene misura di altre relazioni.

Ma acciocchè sia possibile un commercio reale coi miei simili d' uopo è, che, il corpo dell'amico che mi apparisce nello spirito, coincida, rispetto a tutte le sue relazioni, coll' altro corpo veduto dall'amico come suo corpo.

Questa coincidenza è opera della natura, e non solamente accade negli uomini ma in tutti gli animali.

Costituiti gli oggetti della natura, indipendentemente dalla nostra volontà, questi ci vengono presentati in un dato ordine, ed in una data relazione fra di loro, che sfugge similmente al nostro arbitrio.

Quest'ordine, diremmo logico, della natura, studiato dall'uomo, non è capriccioso, ma tale da potersi rappresentare come un risultato di leggi determinate.

Noi osserviamo ed ammiriamo nella natura la *costanza* e la *coerenza*.

Ma questa *costanza* e *coerenza* sono sufficenti a farci affermare l'esistenza *continuata* dei corpi? È questa una questione trattata lungamente dall'Hume.

Quando noi cessiamo di vedere un oggetto, e poi l'osserviamo di nuovo, quest'oggetto ha continuato ad esistere? E che cosa ha in esso continuato ad esistere? Vogliamo dire, che cosa da noi concepibile? Noi non abbiamo nessuna

risposta soddisfacente, anzi dovremmo rispondere che tolte le sensazioni, non possiamo concepire verun altra positiva sussistenza. E nondimeno asseriamo l'esistenza dei corpi anche senz'averne alcuna notizia. Si tratta dunque di una illusione.

Ecco ciò che dice l'Hume. « La nostra memoria ci fornisce un numero immenso di esempi di percezioni perfettamente simili fra di loro, che ricompariscono a differenti intervalli, e dopo delle notevoli interruzioni. Da questa rassomiglianza nasce la tendenza a considerare queste percezioni interrotte come le medesime; e la tendenza similmente a collegarle mediante una esistenza continuata, per giustificare questa identità, e per evitare la contradizione in cui sembra farci cadere necessariamente l'apparizione interrotta di queste percezioni. Qui dunque noi inchiniamo a fingere l'esistenza continuata di tutti gli

oggetti sensibili; e, siccome la propensione resulta da certe impressioni vivaci della memoria, essa presta della vivacità alla finzione; in altri termini, essa ci fa credere alla esistenza continuata dei corpi » (1).

Come ognuno è al caso di conoscere, si tratta di una questione del massimo rilievo per il filosofo. Che rimedio propone l'Hume? « La spensierataggine e la disattenzione, egli dice, possono soltanto portarci qualche rimedio. Perciò io mi affido interamente, e tengo per accordato, qualunque possa essere in questo istante l'opinione del lettore, che fra un'ora egli sarà persuaso che esiste ad un tempo un mondo esterno ed un mondo interno » (2).

Secondo la nostra dottrina, noi siamo persuasi, invece, che la costanza, e

(1) *Trattato della natura umana*, P. 4, Sez. 2.
(2) Ivi.

la coerenza, vale a dire le leggi della natura, benchè alla nostra conoscenza sembrino fondate sul vuoto, rispondono ad una realtà che, attesa l'infermità nostra, ci rimane inaccessibile.



Capitolo III.

La conoscenza.

La conoscenza è l'interpretazione del linguaggio della natura.

Circa la conoscenza stimiamo opportuno di stabilire quattro capi principali: 1.° che il conoscere è l'equivalente dell'essere, 2.° che esso non concerne gli oggetti semplici e puri; ma il diverso ed il composto, 3.° che questo diverso e composto apparisce tanto più luminoso quanto più viene ordinato verso l'unità, e 4.° che, rispetto all'esperienza, l'analogia universale è il termine cui tende la scienza umana.

Alcuni filosofi hanno immedesimato il conoscere coll'essere; ma ciò non può affermarsi che nel giro del monismo soggettivo, allorchè neghisi ogni realtà esterna.

Ammessa invece la realtà fuori del monismo soggettivo, questa realtà è numericamente *una* e identica per tutti gli uomini, mentre la conoscenza di questa realtà appartiene a molti; per la qualcosa il conoscere non può riguardarsi in altro modo che come un equivalente. La rispondenza poi dell'essere col conoscere è questione così grave che non intendiamo di agitarla adesso.

Gli elementi del linguaggio della natura, cioè le sensazioni esterne, e gli elementi di relazione, non formano oggetto di conoscenza. Per quello che riguarda le sensazioni, è chiaro che l'avvertimento delle medesime, per mezzo degli organi dei sensi, è tutto, e che vanamente si potrebbe far conoscere un

colore ad un cieco, un suono ad un sordo ecc. Peraltro la coesistenza, e la successione delle qualità sensibili, per la varietà loro, somministrano fatti alla conoscenza.

Quanto al tempo, spazio, sostanza, forza, e moto, in sè medesimi sono inconoscibili, e qualunque loro definizione e determinazione si risolve in una tautologia. Ma considerati questi elementi nelle loro empiriche applicazioni, scomparendo, per dir così, la loro purezza, danno luogo a dei ragguagli particolari, sui quali si esercita la conoscenza. Così nasce il ritmo, la figura, la grandezza, il peso, la velocità ecc.

Non potendo la conoscenza penetrare nella essenza e nella purezza delle cose, la sua perfezione consiste nell'ordinare i fenomeni in modo che il diverso tenda, quanto è possibile, a scomparire; la qual cosa si consegue mediante le categorie.

E poichè la unità assoluta non è possibile a raggiungersi, l'ufficio principale dell'intelletto mira a raggiungere l'analogia la più elevata e la più vasta, e possibilmente l'analogia universale.

Sebbene lo scopo della scienza sia l'analogia, pure questa non si può sempre discernere, ove prima non si faccia uno studio accurato dei fatti particolari; ed a questo studio intendono le scienze separate.

Le analogie stabili, raccolte dalla osservazione e dalla scienza, vengono formulate in leggi della natura, le quali ci rivelano, in certa guisa, il carattere, l'indole della natura medesima, il suo andamento futuro, ed agevolano il nostro commercio con essa.

Abbiamo detto sopra che il conoscere è l'equivalente dell' essere, e non già l' essere in sè; ma non pertanto noi pensiamo a questo essere come ad un ultimo fondamento di tutte le cose che ci

appariscono. E poichè di questo essere molti filosofi hanno trattato, noi crediamo non inutile dirne qualche cosa, se non altro per togliere parecchie illusioni, che a noi sembrano falsare la conoscenza.

§ I.

L'essere, il continuo, la grandezza.

L'essere, di cui intendiamo intrattenerci, non è l'essere assoluto, ma quello che costituisce il fondo delle cose.

L'essere è qualche cosa di assolutamente oggettivo? Se tale fosse non potrebbe venire affermato dalla conoscenza, di sua natura soggettiva. Può rispondere per altro a qualche cosa di oggettivo. Ma non è ciò quello che c'interessa adesso di ricercare.

Noi vogliamo indagare in che modo l'essere possa da un lato attribuirsi ugualmente a tutte le cose, e dall'altro

possa concepirsi identico da tutti gli uomini.

Se l'essere rappresentasse un che di positivo, dovrebbe non soltanto distinguersi dalle diverse cose che sono; ma, essendo numericamente identico, non potrebbe conciliarsi coll' apprensione numericamente diversa di tutti gli uomini.

Quando invece l'essere venga considerato come negativo, le difficoltà ora enunciate svaniscono.

L'essere non aggiunge veramente nulla alle cose che sono; ma, ove sia negativo di sua natura, che cosa può negare rispetto alle cose? Nessuna determinazione positiva, chè altrimenti l'essere riuscirebbe distruttivo. Non havvi che il *nulla* da potersi negare. Quindi è che l'essere può definirsi la negazione del nulla.

L'essere, concepito così quale negazione del nulla, può venire appreso

identicamente da tutti gli uomini, perchè il nulla non può concepirsi che in un sol modo.

Di qualunque cosa, allorchè affermasi che essa è, non s'intende, ove ben si rifletta, che negare il nulla rispetto a quella cosa medesima, ed alle sue determinazioni.

Se l'essere è il fondo di tutte le cose, il *continuo* è il fondo proprio di ogni relazione; e perchè nulla esiste senza relazione, noi possiamo affermare che il *continuo* è la stoffa della natura.

Il modo come abbiamo concepito l'essere ci servirà di lume per concepire il *continuo*. Il continuare non ci riesce intelligibile che come un uscire dal nulla.

Il principio di una cosa ha prima di sè il nulla, e, nel continuare, continua immediatamente, e quindi non per addizione di parti.

Il continuo, non avendo parti, non si può per conseguenza dividere in parti; la sua divisione non può trovare perciò mai un limite, onde dicesi divisibile all' infinito.

L'infinito, che compone il continuo, non è un infinito attuale, ma un infinito possibile, e necessariamente possibile.

La divisibilità all'infinito del continuo rende inintelligibile una grandezza assoluta. Non vi sono veramente grandezze determinate assolutamente nella natura. Ciò che noi prendiamo per grandezza non è tale che relativamente ad un' altra; e noi non possiamo pervenire che ad una grandezza convenzionale, e soltanto apparente.

Se esistesse l'atomo indivisibile, la grandezza, composta di atomi, sarebbe una grandezza assoluta e non relativa. Ma come l'atomo potrebbe avere una grandezza assoluta? In modo che questa grandezza fosse senza frazioni. Bi-

sognerebbe che, rispetto a questo atomo, si potesse sostenere il paradosso che *il tutto è uguale alla sua parte;* senza di che la divisione procederebbe all'infinito, almeno col pensiero.

Ma v' ha l'atomo di forza, diranno alcuni. E noi rispondiamo loro, che, prescindendo dalla difficoltà di concepire una forza non inserita nella sostanza, essa forza non è omogenea, e soggiace al continuo sia per la durata, sia per l'energia.

Non essendovi grandezza assoluta, ne resulta che noi non possiamo concepire il tempo e lo spazio, attualmente, nè finito nè infinito.

La velocità, come la grandezza, è relativa e non assoluta.

Ciò che abbiamo detto della grandezza e della velocità può dirsi ancora della distanza, la quale è parimente relativa e non assoluta.

Attesa la relatività della grandezza,

noi non potremmo accorgerci, se, tenute ferme tutte le proporzioni fra le cose, il cosmo aumentasse o diminuisse. Sicchè il pronunziato della scienza intorno alla conservazione della materia e della forza è assolutamente inverificabile.

§ 2.

La conoscenza in ordine all'operare.

La natura corrisponde colla nostra conoscenza non solo mediante un linguaggio, chiamiamolo così, insegnativo, ma altresì mediante un linguaggio imperativo, come è il piacere ed il dolore. Alcuni elementi della conoscenza portano essenzialmente in sè un certo carattere imperativo, come sarebbero i sapori, e gli odori.

Le nostre azioni, come qualunque cangiamento, divengono oggetto della conoscenza, e la conoscenza diviene così guida e luce all'operare.

La volontà è l'organo del futuro; e la conoscenza, per coordinarsi alla volontà, assume in molte sue operazioni, per virtù dell'intelletto, l'ufficio di profetica.

La volontà non ha ragion d'essere che in ordine al futuro. Volere una cosa presente significa presente nel futuro, cui andiamo incessantemente incontro. Ed anche in tal caso la distinzione del presente e del futuro appartiene alla conoscenza, e non alla volontà, la quale per sua natura mira solamente al futuro.

Se non fosse il futuro, la volontà non sarebbe richiesta; quindi è che la volontà non può considerarsi che dentro il giro del tempo.

L'induzione è il grande istrumento per mezzo del quale l'intelletto associasi alla volontà, ed apparisce veramente divinatore.

La conoscenza abbraccia adunque ogni tempo. Colla memoria afferra il

passato, colla coscienza apprende il presente, e colla volontà si volge all'avvenire.

Considerata la conoscenza, come abbiam fatto, quale interpretazione della natura, l'operare deve rispondere a questa interpretazione medesima. Ora, gli animali inferiori all'uomo per intelligenza, interpretano pure essi la natura, e ci porgono il fatto mirabile, che il loro operare, ove faccia loro difetto l'intelligenza, è guidato da un istinto più sicuro ancora dell'intelligenza medesima.

Che differenza corre tra l'operare degli animali e quello dell'uomo? Stando alle cose discorse parrebbe che non dovesse correre altra differenza che di grado, e, quanto al fine dell'operare, dovrebbe essere il medesimo, e riferirsi alla conservazione dell'individuo e della specie.

Ma l'uomo ha il privilegio di fare della natura non solo una interpreta-

zione immediata, come fanno altri animali, interpretazione che riguarda l'attuale; ma di farne un'altra, che può dirsi mediata, la quale riguarda il possibile, il perfetto, il necessario.

È in ordine a questa interpretazione perfezionata della natura, fatta dalla ragione, che l'operare dell'uomo assume il suo carattere morale.



Capitolo IV.

L'interpretazione perfezionata.

Il linguaggio della natura è da noi potuto interpretare perchè tutti gli elementi che lo compongono sono elementi soggettivi. I quali possono perciò venir provocati nel nostro spirito, e rappresentarvi un senso diverso secondo l'ordine diverso in cui vengono disposti indipendentemente dalla nostra volontà.

L'interpretazione, in questa guisa, può dirsi immediata, e riguarda l'attuale.

Ma l' uomo possiede la facoltà di raggiungere un' altra interpretazione che non è attuale, ma è più perfetta.

Coerentemente al monismo soggettivo, per cui lo spirito non esce fuori dei suoi confini, anche gli elementi puri di quest' altra interpretazione vogliono trovarsi parimente in potenza nello spirito.

Debbono per altro giacere nello spirito in modo diverso da quello degli elementi del linguaggio diretto della natura. Imperocchè essi, invece di essere chiamati a costituire, sono destinati a supplire l'insufficenza della interpretazione che riguarda l'attuale.

Trattandosi di supplire a quello che ci presenta l' esperienza, noi non ci troviamo più dinanzi ad un attuale, bensì ad un possibile.

Ma il possibile, come possibile, riguarda non meno l'imperfetto che il perfetto. L' interpretazione, per altro,

di cui adesso ci occupiamo, è quella perfezionata. Ora, il perfetto differisce dall' imperfetto in quanto che in quello solamente può trovarsi la ragione di sè, laddove l'imperfetto non la trova che nella possibilità del perfetto. Sicchè il possibile che riguarda il perfetto possiamo chiamarlo un possibile necessario.

Per la qual cosa l'interpretazione perfezionata, che non si riferisce all'attuale, deve riferirsi al possibile necessario.

Gli elementi di questa interpretazione, non dovendo rappresentare l'attuale, non debbono essere, in conseguenza, definiti, determinati. Vogliono bensì additare una via determinata, quella della perfezione possibile, chè altrimenti non risponderebbero al necessario.

Per supplire al difetto dell'esperienza, o alla sua imperfezione, la ragione

da che viene autorizzata? Essa non fu che giovarsi di quell' ideale che trova, ma che non crea liberamente in sè.

Se l'interpretazione immediata della natura risponde alla realtà, tanto maggiormente deve rispondervi l'interpretazione perfezionata, che ne è il necessario complemento.

Lo spirito, con questa nuova interpretazione, non solamente, supplendo la natura, estende il dominio della conoscenza, ma diviene una nuova e splendida scorta per l'operare.

La mente umana, per poter giungere a questa interpretazione perfezionata, trovasi illuminata da vari ideali, che, se oltrepassano in certa guisa, il reale attuale come apparisce, non lo travisano. Esaminata la coordinazione delle due interpretazioni, semplice e perfezionata, può affermarsi, con sicurezza, che, in questo caso, l'ideale è più vero del reale.

Quattro idee risplendono nella mente dell'uomo, e diciamo meglio nella sua ragione, ed è in virtù della luce che spandono, che riesce possibile una interpretazione perfezionata. Queste quattro idee, che abbiamo accennate altrove (1), sono quelle domandate idea numerica, idea estetica, idea morale, e quella dell'assoluto.

Nell'ordine del reale e dell'attuale il principio costruttivo della conoscenza è, come avvertimmo, l'analogia. Per contro, nel campo dell'ideale, del possibile, del perfetto, del necessario governa l'unità.

L'unità è un possibile necessario, che l'esperienza non ci porge realizzato se non approssimativamente. La stoffa dell'essere contingente è il continuo, il quale non resulta di parti. La grandezza, come abbiamo veduto, è re-

(1) *Sul principio universale della divinazione*, P. 3.a

lativa, e a noi manca, nel grembo dell'attuale, dell'esperienza, qualsiasi modo di determinare una grandezza assoluta, e, per conseguenza, una assoluta unità.

Non per questo l' unità è contraddittoria. Anzi la ragione non vede nulla di determinato possibile senza la base dell'unità.

L'idea numerica è una luce che applicata al cosmo, ai suoi fenomeni, alle sue relazioni, tutto trasforma senza però alterare.

È lecito asserire, per un certo rispetto, che il numero, il quale si fonda sull'unità, è il vero principio delle cose come lo vede la ragione.

Io non sono quindi dell'avviso del Lange (1), al quale sembra che l' atomistica antica siasi avvicinata all' essenza delle cose più che la teoria pita-

(1) *Histoire du materialisme.* T. 1, p. 114.

gorica dei numeri. Il Lange ha ragione considerando soltanto l'interpretazione semplice, immediata, attuale della natura: Pitagora invece è nel vero considerando soltanto l'interpretazione perfezionata.

Osservando il cosmo attraverso l'ideale dell'unità, cioè numericamente, esso ci parla un linguaggio più sublime, che ci rivela l'ordine mirabile del cosmo numerico.

La matematica, la quale contempla l' ordine numerico e le proprietà che scendono dall' unità perfetta, non è scienza naturale. La scienza naturale è quella che ha per oggetto immediato l'interpretazione attuale e semplice della natura.

La natura, contemplata coll'ideale dell'unità, ci ha rivelate le magiche proporzioni onde è governata; veduta invece traverso l'ideale del bello, ci discopre i suoi pregi estetici. I quali

attualmente non vediamo mai verificati per intero, ma solamente più o meno vicini di quell'ideale che splende, non però allo stesso grado, nello spirito dei differenti uomini.

L'idea morale abbraccia un campo più ristretto nella natura; essa non si estende oltre i confini dell'umanità. Il linguaggio che trovasi perfezionato, mediante la luce della moralità, è quel linguaggio, particolare all'umano consorzio, di pensieri, d'intimi affetti, e di concorde operosità.

Abbiamo altrove dichiarato che l'*io puro* è innaccessibile, incomunicabile, sicchè il commercio, che ha luogo fra gli uomini, non può riguardare se non i soli fenomeni psichici che accompagnano l'*io puro*.

Questi fenomeni psichici, separati dall'*io puro*, perdono il loro carattere assolutamente individuale, ed assumono quello sociale; imperocchè divengono,

per dir così, impersonali. Per questo fatto l'individuo, nel suo più intimo, come non è veramente conosciuto dagli altri, così non ha alcun valore nella società.

L'uomo deve operare nella società non come isolato, ma come membro nato appartenente alla medesima.

Ogni suo pregio perderebbe l'operare nel mondo morale, ove fosse scompagnato da quella luce che gl'infonde la ragione. Ma che valore ha in sè quest'operare? Un tal valore si attiene al valore delle cose in generale. E chi conferisce loro questo valore?

Un altro ideale, e più sublime, risplende nella nostra ragione da cui solamente possiamo apprendere il valore di tutte le cose.

Questo ideale ci mostra ogni cosa, cominciando da noi, perchè uscenti dal nulla, relativa, e dipendente.

Ciò che non è relativo nè dipendente è l'assoluto, in cui risiede perciò

la ragione di tutto. È dall'assoluto che ogni cosa attinge il suo valore. L'idea dell'assoluto non è una intuizione, non riguarda quindi l'attuale. Essa si riferisce al possibile, ma necessario, chè un relativo senza attinenza all' assoluto sarebbe inconcepibile.

È solamente per virtù dell'assoluto che noi possiamo affermare di avere dei doveri e dei diritti.

Consci della nostra infermità, la nostra ragione e l'affetto nostro si rivolgono all'assoluto come alla fonte di ogni realtà. E noi sentiamo intimamente, in mezzo alle più tremende incertezze della vita, che una sola cosa ci può dare quiete e consolazione, la fiducia in Dio.



INDICE

ALTRE OPERE DELLO STESSO AUTORE

Della certezza. Trattato. *Livorno,* 1842.

Studio sulle opere di Giuseppe Verdi. *Firenze,* 1859.

Introduzione ad un nuovo sistema d'armonia. *Firenze* , 1862.

Studi sull'armonia. *Firenze,* 1865.

Compendio della storia della musica. Parte 1.ª, *Firenze,* 1865.

Idem. Parte 2.ª, *Firenze,* 1866.

Sul principio universale della divinazione. Saggio filosofico. *Firenze,* 1871.

La divinazione e la Scienza, Cenni. *Firenze,* 1876.

